

10 20-802796

На правах рукописи

С. Борисов

БОРИСОВ Сергей Николаевич

**ПРАКТИКИ НАСИЛИЯ В КУЛЬТУРЕ:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Белгород-2013

Работа выполнена на кафедре философии
ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»

Научный консультант:

Римский Виктор Павлович

доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты:

Назаретян Акол Погосович

доктор философских наук, профессор,

главный научный сотрудник

ФГБУН «Институт востоковедения РАН»

Бакулов Виктор Дмитриевич

доктор философских наук, профессор,

зав. кафедрой философии и методологии

науки ФГАОУ ВПО «Южный федеральный

университет»

Гриценко Василий Петрович

доктор философских наук, профессор,

зав. кафедрой философии и политологии

ФГБОУ ВПО «Краснодарский

государственный университет культуры и искусств»

Ведущая организация:

ФГБОУ ВПО «Курский государственный университет»

Защита состоится 13 декабря 2013 г. в 14.00 на заседании совета по защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук Д 212.015.05 по философским наукам при НИУ «БелГУ» (308600, г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке НИУ «БелГУ» (308015, г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан « » _____ 2013 г.

Автореферат размещен на официальном сайте НИУ «БелГУ»:
<http://www.bsu.edu.ru>.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук, доцент

Е.А. Кожемякин

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Насилие является одним из самых навязчивых и парадоксальных феноменов человеческого существования. Оно сопровождает человечество с момента его появления по сей день, принимая различные обличья: от архаического набега и жертвоприношения до современных войн, террористических актов и «миротворческих акций». Только XX столетие вместило в себя две мировые войны, грандиозные экономические катаклизмы, установление тоталитарных режимов, радикализировавших насилие политическое, идеологическое и психологическое, что повлекло за собой кризис идеологий «демократического модерна» (А. Панарин) и «реального социализма» – прогресса, рациональности и гуманизма. Разрушение религиозных устоев, нравственных норм и ценностей, обострение социальных противоречий в мире «традиционных культур» под давлением «развитых стран» вольно или невольно провоцировало терроризм как ответ проекту модерна. Постмодернистская глобализация XXI века наряду с политико-идеологическим терроризмом актуализировала и нетривиальные формы насилия – информационного, символического и т.п.

Философская рефлексия разнообразия насилия по большей части носила контекстный характер. Как правило, она не была самостоятельной и находилась на периферии осмысления государства и права, власти и господства, революции и политики, войны и террора, свободы и справедливости, добра и зла, и, наконец, коммуникации и дискурса. При этом совсем не случайно в проблематизации насилия отсутствует человек, поскольку он чаще всего оставался «за кадром». Фокус философской мысли большей частью смещался в сторону более крупных социальных и политических объектов или размывался до абстрактной нормативной этики.

Центрация на человеке как раз и составляет некоторым образом сверхзадачу, состоящую в исключении абстрактного рассмотрения и обращении к «живому человеку», взятому в его непосредственной конкретной историчности.

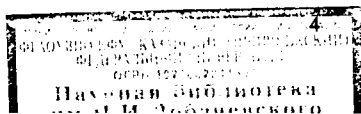
При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что философско-антропологическая и философско-культурологическая аналитика насилия неизбежно будет связана не просто с рефлексией, но также с метарефлексией, заключающейся в обращении к философскому (и не только) дискурсу в его исторической динамике в понимании насилия. Надежда пробиться к человеку сквозь толщу «гранд нарративов» и исторических эксцессов и сообщает проблемную энергию нашему исследованию.

Степень научной разработанности проблемы. Прежде всего, следует отметить значительный концептуально-теоретический массив исследования насилия в классической философии и социально-гуманитарном знании. Идеи

Платона, Сократа, Аристотеля тесно соприкасаются с решением проблемы насилия в обществе и государстве. В эпоху средневековья насилие эксплицировано Августином, Фомой Аквинским, Петром Абеляром с религиозной точки зрения разрешения противоречия между христианскими заповедями и насилием (злом). Аспекты применения насилия в контексте легитимности власти, конституирования права и функционирования государства анализировались Н. Макиавелли, Т. Гоббсом, Д. Локком, Ж.-Ж. Руссо и др.

Новые смысловые контексты и культурно-идеологические практики насилия продуцируются в период Французской революции 1791-1794 гг. В лице М. Робеспьера возникает традиция революционного насилия как жестокого, насильственного действия в сфере политики с целью реализации прав субъектами революционной власти от имени «народа». Соответственно, в XIX-XX вв. вклад в решение проблемы насилия (часто с апологетических позиций в его сопряжении с революционным действием) внесли К. Маркс, Ф. Энгельс, М.А. Бакунин, О. Бланки, В.И. Ленин, Л. Гумплович, Ж. Сорель, К. Шмитт, В. Беньямин, Д. Лукач, А. Грамши, Г. Маркузе, Э. Че Гевара и др., которые соотносили насилие с понятием революции и власти, ее завоеванием и удержанием. В либеральном дискурсе понятие насилия присутствует в концепциях Г. Спенсера, М. Вебера, Г. Моски и др.

Идею насилия как атрибута человеческого естества отстаивают представители социобиологии и психоанализа: Л. Берковец, К. Лоренц, З. Фрейд, Э. Фромм, С. Цвейг и другие. Онтологический, социально-философский и антропологический подход к исследованию проблемы насилия и свободы представлен в работах Ж. Делеза, Г. Маркузе, Х. Ортеги-и-Гассета, А. Рапопорта, Ж.П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса. Преимущественно политико-социологическая интерпретация насилия, связывающая его причины с социальными процессами, представлена в работах таких исследователей, как З. Бауман, П. Бурдьё, Э. Гидденс, Р. Эспозито. Особую роль в нашем исследовании играют работы М. Фуко, критически нами использованные при исследовании культурной генеалогии и типологических форм насилия. От «Истории безумия в классическую эпоху» (1961), «Рождения клиники» (1963), работы «Слова и вещи» (1966), «Археология знания» (1969) – до «Надзирать и наказывать» (1975), «История сексуальности» (1976-1984), «Рождение биополитики» (1977-1978), «Герменевтика субъекта» (1981-1982) общим основанием для анализа разнородных явлений клиники, безумия, наказания, дисциплинарной власти или биовласти служит концептуальная пара «насилие» и «субъективность». Её можно считать сквозной или объединяющей все периоды творчества Фуко, но также связывающей его самого как политического субъекта и субъекта философствующего.



Революционное насилие трансформировалось в XX веке в тоталитарные формы, что позволяет нам рассматривать эти феномены сквозь призму концептов теории тоталитаризма. В работах Дж. Агамбена, Х. Арентдт, Р. Арона, З. Бжезинского, К. Поппера, Э. Фромма, Ф. Хайека и других исследуются психологические, социальные, экономические основания тоталитарного насилия и террора. На исходе XX века появляются отечественные исследования феномена тоталитарного насилия и террора. Можно выделить работы А.С. Ахиезера, К.С. Гаджиева, Н.В. Загладина, Ю.И. Игрицкого, В.М. Кайтукова, А.А. Кара-Мурзы, М.П. Одесского, А.С. Панарина, В.А. Подороги, В.П. Римского, Д.М. Фельдмана и др.

Этико-философским и философско-политическим аспектам агрессии, насилия и ненасилия уделяли внимание русские мыслители (Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев и др.) и современные авторы – Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов, В.С. Степин, А.П. Скрипник, В.В. Бочаров, А.П. Назаретян, М.Т. Степанянц, В.А. Лекторский и др.

11 сентября 2001 года, открыло новую эпоху «глобального» насилия и терроризма, что обусловило обилие актуальных исследований и публикаций по данной проблематике. Новый взгляд на историю русского революционного терроризма и насилия конца XIX – начала XX веков представлен в работах О.В. Будницкого, А.А. Гейфман. В оригинальных публикациях французского автора Патриса Генифе подробно анализируется социологический, психологический, политический и дискурсивный аспекты насилия и террора Французской революции. Достаточно целостный подход к определению феноменов насилия и терроризма представлен в работах Б. Хоффмана, И.М. Ильинского, А. Бернгарда, В. Маллисона, С. Маллисона, Д. Лонга, В.Е. Петрищева, В.В. Лунева, В.Л. Кудрявцева, Ю.С. Ромашева, Ю.И. Авдеева, Н.Б. Крылова и др.

Трактовка насилия как модуса войны находит выражение в работах таких зарубежных авторов, как М. Либиг, Ф. А. Фрайхер фон дер Хейдте, П.А. Шерер, Д. Стерлинг, Л. Ларуш, которые не рассматривают его как самостоятельный феномен. Акцентируется внимание на том, что насилие и терроризм являются довольно эффективным средством достижения государством своих интересов (М. Либиг); в насилии и терроризме усматривают разновидность войны (современная нерегулярная малая война), которая характеризуется рядом специфических свойств и применением «террористических тактик» (Ф.А. Фрайхер); феномен насилия определяется в соотношении с формами войны и характеризуется как «сила бессилия», имеющая «игровой характер» (Х. Хофмайстер).

Данная проблематика в комплексном философско-эпистемологическом варианте дана в работах В.В. Кафтана. С позиции психологии проблема

насилия и терроризма находит свое отражение в работах таких современных авторов, как Д.В. Ольшанский, М. Коупленд, Ч. Руби, в которых они раскрываются как психологические феномены. Имеются также многочисленные юридические исследования данных феноменов.

Следует выделить исследования, связанные с интерпретацией проблем насилия в исламе и исламском террористическом проекте. Политические аспекты исламистки в отечественной и зарубежной науке представлены трудами И.П. Добаева, Н.В. Жданова, А.А. Игнатенко, Р.Г. Ланды, А.В. Малащенко, Л.Р. Сюкияйнена и др.

Однако, на данный момент, ощущается недостаток в философском и междисциплинарном исследовании феноменов насилия, их представленности в культурно-исторических и современных практиках, транскультурных и региональных коммуникативных дискурсах. А.П. Назаретян, пожалуй, единственный, кто представил целостную междисциплинарную и философско-антропологическую концепцию насилия с использованием синергетической методологии. Как следствие, в отечественной (да и в мировой) философии и науке до сих пор так и не сложилось общепринятого определения и понимания насилия.

Одним из главных недостатков современной философской и социально-гуманитарной мысли в исследовании феноменов насилия остается явная или неявная приверженность методологическим и теоретическим схематизмам, сопряженным с глубинной культурно-цивилизационной парадигмой индустриализма, с идеологемами либерализма или социализма. Насилие конца XX – начала XXI века требует новых определений, концептуальных, теоретических и практических подходов. Сам дискурс насилия, вербально-ментальные, эпистемологические, методологические и практико-профилактические технологии описания и интерпретации данных феноменов, настойчиво нуждаются в сопряжении в предметно-тематической области исследования и практической работы проблематики конкретно-исторического, глобального и локального, конкретно-индивидуального, частного, относящегося к миру повседневности человека.

Наше диссертационное исследование с опорой на историко-философские традиции, результаты социально-гуманитарных наук в понимании и интерпретации философско-антропологической и философско-культурологической специфики феномена насилия предполагает решение *проблемного противоречия*: является ли насилие онтологическим основанием человеческого бытия или выражает феноменальные конфигурации культурно-исторического существования человека?

Мы исходим из *философско-методологической предпосылки*, что феномен насилия определялся культурно-историческими и культурно-

антропологическими дискурсами и практиками той или иной конкретной эпохи, а теоретические образы и концепты насилия, содержащиеся в философских и научно-гуманитарных текстах классиков и современных авторов, связаны с контекстами конкретно-исторических культур и деятельностью «живых людей», создающих практики и «тексты», повседневные поведенческие стереотипы и ментально-идеологические схематизмы.

Исходя из всего вышесказанного, мы определили **объект** диссертационного исследования: *феномен насилия в конкретно-исторических формах человеческого бытия, культурных практиках и философско-теоретической рефлексии.*

Соответственно, **предмет исследования** – *парадигмы насилия в культурно-антропологических практиках и теоретических образах философской антропологии традиционализма, модерна и постмодерна.*

Цель диссертационной работы: *аналитика практик насилия в бытии человека конкретно-исторических культур и их интерпретация в горизонте понимания соответствующих философско-антропологических концептов.*

Реализация обозначенной цели обусловила постановку и решение конкретных **задач**:

- дать критический анализ интерпретаций феномена насилия в современных социально-гуманитарных науках и философии, выявить основные смыслы и коннотации концепта «насилия» и выработать методологические предпосылки его интерпретации;

- исследовать сакрально-мифологические основания бытия человека в их связи с генезисом мифологического насилия в его отличии от животной агрессии;

- реконструировать культурные парадигмы и философские образы насилия в контексте античного полиса;

- проследить трансформацию античных «политейных» практик насилия и философско-этической субъективации к религиозно-нравственному принуждению в дискурсе раннего христианства;

- определить культурно-антропологические практики, метафизические образы и генеалогию политического насилия в текстах и контекстах Возрождения и Нового времени;

- показать связь культурных и революционных практик модерна с диалектикой насилия и свободы в немецкой классической философии;

- выявить парадоксы в политических практиках и неклассической философской рационализации насилия XX века;

- проблематизировать и концептуализировать дискурс насилия в постмодернистской массовой культуре и практиках современного терроризма.

Основной **методологический инструментарий** философского понимания и научного исследования насилия, выбранный нами, обусловлен сложной социокультурной динамикой феномена насилия, сочетанием онтологического, культурно-исторического, этнического, религиозного, идеологического, политического, коммуникативного, антропологического и иных модусов данной феноменологии. Выбор методологии, подходов и принципов теоретического исследования обусловлен спецификой объекта и предмета:

- исторической и современной социокультурной динамикой и изменчивостью феноменов насилия (диалектический, историко-философский, генеалогический, сравнительно-исторический, культурно-цивилизационный, деятельностный методы);
- сложным системным и структурно-функциональным характером объекта, сочетанием идеологического, политического, религиозного и иных составляющих, что делает необходимым сочетание различных методологий, соответствующих основным этапам (видам) эволюции насилия (системно-структурный, системно-функциональный, субкультурный, культурно-типологический методы);
- знаково-символическими и дискурсно-коммуникативными формами проявления и бытования феноменов насилия в различных социокультурных контекстах (герменевтический, феноменологический, культурно-семиотическая методология и дискурс-анализ);
- человекоразмерностью исследуемых феноменов (культурно-антропологический метод).

Новизна предлагаемого научного направления в решении крупной философско-теоретической интерпретации проблемы феномена насилия обусловлена ее рассмотрением и пониманием на пересечении методологий философского и междисциплинарного исследования. Подобный подход дал возможность преодолеть ограниченность социобиологических версий насилия-агрессии, политических и моралистических трактовок насилия и синтезировать их в *построении философско-теоретической и культурно-типологической модели насилия*, позволяющей осуществлять диагностику и разработку технологий профилактики антропологических угроз насилия в современном цивилизационном пространстве.

Научная новизна исследования конкретизируется в следующих моментах:

- осуществлен критический анализ схем интерпретации феномена насилия в современных философских и социально-гуманитарных текстах, что позволило выявить первичные смыслы концепта «насилия», дать авторское

определение насилия и выработать собственные методологические предпосылки его понимания;

- исследованы сакрально-мифологические основания бытия человека в их связи с генезисом мифологического насилия в его отличии от животной агрессии как ее ритуально-символического снятия и блокирования;

- реконструкция философских парадигм и культурных образов насилия в контексте античного полиса дала возможность сделать вывод о том, что открытие идеи блага явилось подлинным событием, изменившим всю конструкцию культурных практик мифологического насилия и приведшим к генезису нравственно-правовых форм регулирования насилия;

- проанализирована трансформация культурных практик античного «политейного» насилия, предполагающего определенные степени свободы и субъективации индивида, в направлении *дополнения* нравственно-правового регулирования насилия *религиозно-нравственным принуждением* в форме пастырской власти и свободного самопожертвования;

- определены культурно-антропологические практики, метафизические образы и генеалогия политического насилия в текстах и контекстах Нового времени, что определило понимание двойственности *насилия как действия* и *насилия как состояния*, противоборства желаний и разума, человека эмпирического, претерпевающего насилие, и «человека договора», рационализирующего желания и словом образующего закон, «договор»;

- выявлена связь революционных и культурных практик модерна с диалектикой насилия и свободы в немецкой классической философии, что показало, как идея свободы, доминирующая в революции, оборачивается насилием идеи (насилием абстракции) и насилием частного, оставаясь на уровне в себе или для себя;

- эксплицированы парадоксы неклассической философской рационализации и мистификации насилия и политических (тоталитарных и посттоталитарных) практик XX века, которые дают *новый тип биополитического насилия* и *психоаналитического самопринуждения*, оставляющего «пространство свободы» и возможность сопротивления тоталитарным «микрофашизмам», стремящимся к захвату «голой жизни» из сферы политико-идеологического насилия – через идеологическую манипуляцию, экспертное знание, психоаналитическое насилие;

- проанализирована философско-антропологическая рефлексия дискурса насилия в контексте постмодернистской философии, массовой культуры и практик терроризма, в которых *символическое насилие* тесно связано с *насилием структурным*, насилие образа не только форматирует реальность, определяя восприятие и обозначая нечто как насилие, но также является основой структурного насилия в его классовом, гендерном, расовом и культурном измерениях.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Существующие способы интерпретации насилия оставляют некий «зазор» между феноменом и понятием «насилие», что связано с тем, что концепт «насилие» не получил должной философской категоризации. С одной стороны, происходит *этизация проблемы насилия* через образование понятийной дихотомии «насилие – ненасилие», продуктивной только во взаимном определении через противопоставление; с другой – наблюдается *политизация концепта*, которая отсылает к сомнительной дилемме узурпации «свободной воли» автономного новоевропейского субъекта в результате политических действий, сопряженных с утверждением власти. При этом теряются глубинные онтологические смыслы феномена насилия, сопряженные с понятием «сила», а также затеняется его философско-антропологическое измерение. Мы различаем «насилие», «*принуждение*» как *властное управление*, предполагающее определенную степень свободы и субъективации человека, и «*силу*», оставляя за последней статус родового абстрактно-всеобщего понятия. Сила понимается нами как «полюс активности» (Фуко), *возможность действия* или *действие во всем множестве проявлений*, направленное на *сохранение субъекта, его целостности и свободы* – в этом измерении можно рассматривать все феномены властного управления, от политического до воспитательного. Насилие нами определяется как индивидуальное или групповое *объективирующее и принуждающее воздействие на другого/других, ведущее к деструкции, нарушению автономности, свободы и целостности субъекта, вплоть до его уничтожения*.

2. Насилие всегда уже перекодировано в силу своего определения, все его проявления в самом «начале» человеческой истории сразу представлены в системах контроля, практиках *ритуально-мифологического присвоения и вытеснения*, подчинены *нормирующему запрету*. В актах сакрализации животная агрессия строго регламентируется в *ритуально-символическом снятии и ограничении*, в результате чего конституируется «голая жизнь» («ограниченная жизнь») человека, «зона жизни», которая также не принадлежит и архаическому социуму, как и «мифологическое насилие» (достояние богов), якобы не исходящее от коллектива. Блокируя прямое физическое насилие и животную агрессию, «человек мифологический» стремится *исключить понимание механизма этого исключения*, перенося всю «ответственность» в область ритуала и сакрального и подчиняясь не зависящим от него правилам (заповедям и запретам). Насилие уже изначально выносится за рамки человеческого общества. В этой ситуации насилие *локализуется в сакральной сфере*. Происходит утверждение факта «голой жизни» человека через *сакрально-мифологические практики насилия*.

3. В античном полисе мы имеем совершенно новые, *синкретичные практики нравственно-правового регулирования* «биос», жизни человека, которые производят и соответствующие формы нравственно-правового, «политейного» насилия и его регулирования, властного управления, предполагающего появление нравственно-юридических форм свободы. В логизированных и мифологизированных концептах Платона сила, власть-управление и насилие оказываются взаимобратимыми категориями в зависимости от присутствия или отсутствия *блага*; насилие выступает как изменение, *нарушение изначальной формы* (эйдосов). Аристотель истолковывает категорию *dynamis* как *силу*, а уже «сила» как «насилие» (*bia*) сопрягается с категориями *возможности* и *необходимости*. *Возможная сила* как *способность* в контексте *естественности* (природности) *силы* и *противоестественности* (необходимости) *насилия* распознается как две *равновозможные* форм бытия. В результате возникает столкновение «действия» (*energeia*, сила) и «противо/действия» (на/силия) как «естественной»/«свободной» силы и силы «неестественной»/«узурпированной».

4. «Политейное» насилие в римской республике и особенно поздней империи предполагает онтологическую дилемму: или *нравственно-правовой синкретизм* (смешивание этических категорий с юридическими), «зоны» частной жизни и публичной жизни в цельной ткани политейи, где «политика» *включает* в себя практики самости, подчиняет *свободу* человека и *истину* его бытия *насилию* закона; или *исключение практик самости*, субъективации в зону не различения, пустоты и *приостановки закона* (и нравственности). В христианстве религиозно-нравственные практики субъективации, «обретения себя», превращаются в технологии *принуждающей пастырской власти*, парадигмой которых становится жертвенное насилие – смерть Иисуса Христа как собственно «божественное», свободное самопожертвование, принятие мучений, страданий и смерти в горизонте любви к Богу и «любви к ближнему», к грешному, *эмпирическому человеку*.

5. Концептуализация насилия в политической философии раннего модерна носит частный характер рефлексии, возникающий в контексте тактики «власти государя» у Макиавелли или «микрофизики власти» у Гоббса. Политика этой эпохи как двуединый процесс прагматизации и мифологизации насилия определяется двойственностью его агентов, государя и народа, суверена и «естественного человека», оспаривающего договор в силу своих «прав и природы», а также идеи насилия как инструмента, служащего реализации желания власти и господства. Мы выделяем своеобразное реверсивное движение, которое разворачивается обратно от сакрализированных практик насилия и его контроля, подобных пастырской власти и религиозным

(священным) войнам, назад – к номосу, рационализированной идее закона, ограничивающего насилие (Гоббс), и обоснованию самого насилия как предельно прагматического (Макиавелли). Отсюда возникает *мифология власти* как реанимация связи мифа и разума. В основе власти суверена лежат вполне понятные, рациональные практики насилия. При этом насилие номоса, уже отрефлексированное в античности, противопоставляется насилию естественного состояния. Такая двойная конструкция призвана очертить пространство реализации насилия номоса и пространство свободы человека в практиках политико-идеологического насилия и властного управления модерна.

6. На уровне практики политико-идеологическое насилие проявляет себя в новом феномене революции, которая содержит в себе потенции правоустанавливающей силы и насилия. При этом сила всегда остается нереализованной возможностью, поскольку сила оборачивается насилием в акте объективации, захвата воли оппонента, ее игнорировании и уничтожении. Революционная идеология и террор раскрывают механизм *политико-идеологического насилия*, осуществляющего захват «извне» и «изнутри». Воспринимая концепт «войны всех против всех», Кант описывает переход от «естественного» состояния к «правовому» как утрату людьми «дикой свободы» и избавление от насилия, но также необходимость приспособляться к *принудительным законам*. *Принуждение* возникает как *необходимость гражданского состояния*, которое имеет своей задачей сделать его *внутренним* и *осознанным*, а значит *свободным*. Гегель, оставаясь в рамках просвещенческой парадигмы, движется по пути консервативной интерпретации, фатализирует и мистифицирует революционное насилие, не распознает в нем *случайности* и внезапности «божественного» насилия как самопожертвования *ради другого*. Он остается захваченным инверсивным движением революции, отмечая кругообразное движение негативного, насилия, которое распадается на насилие феноменально-экзистенциальное в диалектике раба и господина (проблемы человека вообще), раскрывающегося через это противостояние; дает широкий план эволюции свободы человека и насилия (историю), выявляет метафизические основания насилия, позволяющие отождествить насилие с *чистой негацией*.

7. Рефлексия тех инверсий, которые происходят с человеком в условиях тоталитарных и посттоталитарных политико-идеологических манипуляций, структурного и психологического насилия осуществляется в рамках философии психоанализа и постструктурализма, в которых насилие включается как *необходимая инстанция* в саму суть *субъекта* через вытеснение и сопротивление, а также в дискурс как *аргументативное насилие*. Увидеть насилие в самом себе как аналитической практике означает не только обозначить насилие как феномен психического и субъективного, но и

дискурсного. На этом уровне материальные объекты, практики обращения с ними и знание о них образует единое «власть-знание» (Фуко), обеспечивающее «захват» *субъекта как объекта* познания и принуждения. Насилие и субъективность (самопринуждение как практика субъективации), принуждение и свобода человека сопряжены на имманентном, онтологическом уровне. На уровне концептуального строя обращение к концепту желания означало возможность как кодирования, так и ускользания от кода, мутацию, амбивалентный процесс *территоризации/ретерриторизации* и *детерриторизации*; захвата и освобождения желания в ризоматичных отношениях. Собственно в них как раз и теряются противостояния, позволяющие обнаружить насилие в линейной диспозиции, как то «легитимное – нелегитимное» или более фундаментальное и метафизичное «свобода – принуждение». Совпадение макрополитики и микрополитики, этих двух планов в широком смысле перспективы Фуко-Делёза демонстрируют ограниченность подобной бинарности. Поскольку небытие и смерть как максимум насилия ведут к освобождению, то рушится сама концепция насилия, построенная на бинарных противоречиях «бытия – небытия».

8. Анализ насилия в философском дискурсе постмодерна и актуальных практиках насилия позволяет нам отметить, что принципиально низкий за всю историю человечества уровень физического насилия обернулся беспрецедентным *ростом иных форм насилия* и прежде всего *символического*. Открытие насилия как *перво/захвата кодом реальности* возвращает нас к исходной ситуации возникновения насилия и самого человека на новом витке развития человечества, создании *нового мифа*, техно-мифа. Возможности медиа-техники обезоруживают человека перед тотальной фиксацией «голой жизни». Паноптикум уже не ограничен пространством тюрьмы или концлагеря, но распространился повсеместно. Это открытость жизни в непосредственном смысле, дающая беспрецедентные возможности насилия-контроля и насилия-манипуляции. Отпадает необходимость насилия в традиционных формах физического принуждения, лишения свободы или политико-идеологического принуждения, так как возникает возможность селекции самой реальности, возможностей выбора, когда политика и биополитика дополняются постполитикой как медиаполитикой. Насилие предстает как чистая коммуникация и обмен знаками. Такое насилие с проблематичной символизацией свидетельствует скорее не об установлении связи, а об изменении существующей, обновлении системы коммуникации или даже ее замене на другую. Но и в этих условиях сохраняется пространство свободы на уровне частного, неуправляемой множественности индивидов и возможность сопротивления – культурные практики насилия сохраняют свою амбивалентность.

Научно-теоретическое значение исследования заключается в том, что оно позволяет получить новое знание в форме философской и междисциплинарной концептуально-теоретической модели насилия; конкретизировать проблемное поле онтологических, культурно-антропологических, субкультурных и социологических теоретико-концептуальных интерпретаций насилия; способствует инновационной корректировке философских и междисциплинарных парадигм определения насилия; открывает перспективы моделирования человекоразмерности социального бытия, деятельности человека в конкретно-исторических и социокультурных условиях, эксплицировать типы насилия в дискурсных практиках модерна, тоталитаризма, глобализма и регионализма.

Практическое значение исследования состоит в том, что результаты проекта используются в преподавании основных и специальных курсов по философии, культурологии, религиоведению и политологии в НИУ «БелГУ» и БГИИК. Результаты исследования могут быть использованы для экспертной разработки региональных и федеральных программ безопасности, диагностики и профилактики угроз насилия и терроризма; в социальной работе с мигрантами и социально незащищенными слоями населения, молодежью; в просветительской работе и в СМИ.

Личный вклад автора заключается в инновационном научном подходе к определению насилия в отличие от родового понятия силы, а также разработке типологии насилия, основанной на критическом осмыслении насилия как онтологического, культурно-антропологического и культурно-исторического феномена. Автор доказывает новые идеи и теоретико-методологические подходы к определению контекстного статуса фундаментальной проблемы насилия, преодолению ее маргинализации и смещения в политику и этику. Личный вклад диссертанта состоит в обосновании философско-методологических подходов, в определении задач, целей и принципов исследования, формулировке новизны и положений, выносимых на защиту, выполнении работы, подготовке научных публикаций, отражающих ход и результаты исследования, в реализации грантовых проектов: конкурс 2004 года для поддержки научно-исследовательской работы аспирантов государственных образовательных учреждений высшего профессионального образования, находящихся в ведении Федерального агентства по образованию (проект А 04-1.1-68 «Мифологемы и социокоды современного терроризма»); грант в рамках научной программы «Университеты России» (проект № 573 «Культурная антропология терроризма в трансформирующемся мире модерна и тоталитаризма; проект № 487 «Культурная антропология терроризма в пространстве традиционализма и постмодерна); грант РГНФ (проект №07-03-55302 аЦ «Социокультурная природа терроризма и проблемы региональной безопасности»).

Апробация работы. Автор принимал участие в работе 39 научных конгрессов и конференций, в том числе: Конференции-семинаре молодых ученых «Науки о культуре – шаг в XXI век» (Москва, 2005); Международной научной конференции «Наука, идеология, религия» (СПб, 2005); IV Российском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (Москва, 2005); Всероссийской научной конференции «Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры» (Белгород, 2006); Научных конференциях молодых ученых, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров» (Белгород, 2006, 2007, 2008, 2010); Первом Российском культурологическом конгрессе (СПб, 2006); Международной научно-практической конференции «Современная Россия и мир: альтернативы развития (этноконфессиональные конфликты и вызовы XXI века)» (Барнаул, 2006); Всероссийской научной конференции «Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы» (Белгород, 2006); VII Международной научно-практической конференции «Человек, культура, техника в новом тысячелетии» (Харьков, 2007); Международной научно-практической конференции «Проблемы обеспечения национальной безопасности в контексте миграционных процессов и борьбы с терроризмом» (Елец, 2006); Научно-практической конференции «Противодействие этническому и религиозному экстремизму» (Омск, 2006); Второй Международной Научно-практической конференции, посвященной памяти Жана Бодрийара «Дискурология: методология, теория и практика» (Екатеринбург, 2007); Международной научной конференции «Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi» (Bratislava, 2007); Международной научно-практической конференции «Социокультурная среда молодежного экстремизма и ксенофобии» (Белгород, 2008); Всероссийской научной конференции «Настоящее и будущее регионов Центральной России» (Курск, 2009); Третьем Российском культурологическом конгрессе с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» (СПб., 2010); II Всероссийской научно-практической конференции «Социальная онтология в структурах теоретического знания» (Ижевск, 2010); Всероссийской молодежной конференции «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности» (Белгород, 2011); Второй Российской научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна» (Белгород, 2012); Всероссийской научной конференции «Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии и трансгуманистические проекты» (Белгород, 2013); и др.

Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии НИУ «БелГУ» и рекомендована к защите.

По теме диссертации опубликовано 83 научные работы (в том числе 22 статьи в журналах из списка ВАК РФ) общим объемом 50,56 п.л.

Структура работы. Структура диссертации определена логикой исследования и состоит из введения, четырех глав (по два параграфа), заключения, библиографического списка.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность выбранной темы, характеризуется степень ее научной разработанности, определяются цель, задачи, объект и предмет диссертационного исследования, теоретико-методологические основания и научная новизна, формулируются положения, выносимые на защиту, отражаются личный вклад автора и апробация результатов исследования.

Первая глава «Феномен насилия: концепт и культурные архетипы» посвящена философскому анализу насилия, что уже в своем формальном приближении предполагает первичное определение данного феномена, который затрудняется тем, что понятийная фиксация феномена насилия в философии и социально-гуманитарном знании в целом не является удовлетворительной. Существующие «недостаточные» концептуальные формы оставляют некий «зазор» между феноменом, концептом и понятием «насилие». Данный «зазор» в первую очередь связан с тем, что концепт «насилие» не получил должной категоризации, т.е. не вписан в общефилософский категориальный ряд, что предполагает соотнесение его с другими категориями и понятиями. Тем более, что интересующие нас категориальные связки «человек – насилие», «насилие – бытие», «сила – насилие» имплицитно содержатся в западной философии – от античности до современности.

В **первом параграфе «Философское понимание насилия: доминирующие смыслы и неявные коннотации»** рассматриваются различные интерпретации феномена насилия в современных социально-гуманитарных науках и философии, вырабатываются собственные первичные определения насилия для дальнейшей конкретизации в понимании и философской категоризации предметной области. Мы говорим не только о «значениях» и «смыслах», но и о «коннотациях», понимая под ними эмоционально-экспрессивные, оценочные, а порой маргинальные, окраинные и неявные смыслы терминов, концептов и понятий, помогающие нам уловить в сложных контекстах некоторые оттенки философско-категориальных интуиций.

Не только в отечественном, но и в западном публичном и научном дискурсе *проблемное поле насилия* нагружено, прежде всего, *политическими смыслами*. Достаточно долго в нашей стране доминировала традиция политической *апологии революционного насилия* как «двигателя истории» и

некоего «коллективного действия». В этих определениях простейший анализ показывает связь смыслов «насилия» с такими концептами как «принуждение» («групповое принуждение»), «господство» («политическое господство»), «права», «привилегии», «государство как основное средство насилия». Эти смыслы указывают не столько на их репрезентативность и категориальную соотнесенность с насилием, сколько на некоторые *устойчивые стереотипы*, имеющие основания и в научном, и ментально-публичном контекстах.

Ситуация несколько меняется в постсоветское время, когда начинает преобладать этический подход к определению насилия, в котором насилие нередко соотносится с такой традиционной философской категорией как «свобода», но в большей степени насилию *противопоставляется* ненасилие. Однако попытки категоризации ненасилия только на основе противопоставления насилию не вносят ясности в существующие определения. Возникает целый ряд проблем, связанных и с логикой концепта, и с практическим бытием феномена насилия, когда в контексте его *упреждения*, обоснования и апологетики всякая «дозволенность» *любого* насилия ставится под сомнение, так как мы всегда и неизбежно будем возвращаться к необходимости вести речь о «большем» или «меньшем» насилии, которое невозможно измерить, о «субъекте оценки», «аксиологической шкале» и т.п. Такой подход в определении насилия, на наш взгляд, выводит нас не столько в сферу апологии и нравственной оценки, сколько ставит прагматичный вопрос о *дозволенности*, то есть *легитимности насилия*. Отсутствие критерия в оценке допустимости насилия обуславливает *относительность легитимного насилия* в современном (и не только!) обществе. Ценностно-нейтральный подход сводит насилие к *актам* насилия (грабежам, убийствам и т.п.), но не определяет *универсального критерия дозволенности* его применения. Так называемый «абсолютистский подход» в определении насилия, фиксирующий за этим понятием «зло» во всех его проявлениях снимает вопрос о конструктивном использовании насилия в самом определении. В контексте такого понятия нет разницы между насилием легитимным и нелегитимным (террором и экстремизмом), так как насилие – есть зло, и легитимного насилия не существует. Столь же уязвимы и философско-политические определения насилия (Б.Г. Капустин и др.), которые часто сводятся или к той же этической версии насилия, или к «творческому насилию» как легитимному, якобы признающему наличие «свободы индивидов».

С нашей точки зрения в широком смысле насилие – явление нарушения сложившейся формы субъекта, которое расценивается нами как *принуждение*, которое и признается насилием. Но при понимании насилия как «принуждения» мы попадаем в область совпадения насилия с «властью» и «управлением», что не одно и то же. Даже Фуко, при всей его ницшеанской

увлеченности «властью», разводит «насилие» и «власть». Здесь очевидно, что мы оказываемся в затруднении, постулируя определение насилия «в широком смысле» и «узком смысле», так как исключается еще более *родовое понятие «силы»*. Можно ли в определениях создать логическую связь «сила – насилие»? Это будет затруднительно, так как если «насилие», постоянно выводится из философского категориального поля, то по отношению к концепту «сила» это имеет место еще в большей степени.

Но новое часто оказывается хорошо забытым старым. К сожалению, почему-то никто из современных авторов не обращается к четким, философски и логически выверенным определениям И.А. Ильина, которые он в начале 20-х годов дал в своей книге «О сопротивлении злу силою». В заочной полемике с Л.Н. Толстым, критикуя его концепцию непротivления, И.А. Ильин начинает с важного концептуального разделения понятий насилия и принуждения, принимая за *родовое понятие «заставление»*. Заставление представляет собой «воздействие воли» на себя или другого, исходя из объекта (в зависимости от приложения воли «заставление» может быть психологическим и физическим). Нужда, как изменяющее воздействие, ограничивается только воздействием на себя и *при/нужденным человек может сделать только самого себя* в своей физической составляющей. При этом он критикует расширительное понимание насилия и соответствующий критерий его номинирования, предложенный Л.Н. Толстым: такое расширение «насилия», в понимании Ильина, ложно, речь нельзя вести только о разведении внешнего и внутреннего в принуждении, когда все внешнее есть насилие и зло, а внутреннее – ненасилие и добро. Подлинным критерием является *цель* волевого воздействия, итог, к которому оно ведет оппонента – к добру или злу. Отсюда возможно не только *самопринуждение*, но и *самонасилие*, когда собственная воля направлена ко злу и разрушает себя. Возможно и внешнее, то есть физическое воздействие, которое ведет к добру и, исходя из этого, не будет насилием, а помощью. И далее мы находим принципиальное утверждение И.А. Ильина о том, что *не всякое заставление является насилием*, а только то, которое *ведет ко злу*. В противовес этому принуждением следует считать все воздействия воли, ведущие к добру, примеры которых довольно обширны, от воспитания, до культуры и цивилизации. Однако, здесь мы как бы вновь возвращаемся к этическому пониманию насилия.

Для нас на этом этапе важны не столько религиозно-этические принципы И.А. Ильина в определении насилия, сколько логическое разведение, когда он в итоге выделяет *виды заставления*: 1) *самопонуждение* как психическое самозаставление; 2) *самопринуждение* – физическое самозаставление; 3) психическое *понуждение* – воздействие на волю другого; 4) физическое понуждение и *пресечение* как воздействие на другого с целью совершения или

не совершения действий. И.А. Ильин, исходя из такой логики, разводит понятия «заставление», «принуждение», «пресечение» и «насилие». Но, к сожалению, у него выпадает из логического сопряжения категория «силы», часто им употребляемая на интуитивно-феноменологическом уровне.

Другой возможностью для построения философской онтологии и антропологии насилия остается признание за насилием тех явлений, которые номинировались как насилие в конкретных исторических условиях. Тем самым в определенной мере мы снимаем проблему универсального определения насилия и сосредотачиваемся на выявлении культурных практик в рамках которых и возникает то, что определяется как насилие. Собственно в такой перспективе, когда исследовательская оптика направлена на выявление насилия не абстрактного, но конкретно-исторического, зафиксированного в непосредственных практиках и дискурсе, открываются возможности как сугубо теоретического, так и практического свойства, которые развернуты в тексте.

Во *втором параграфе «Онтология жизни и ритуально-мифологическое насилие»* отмечается, что категоризация насилия часто связана с попытками сравнить «животную агрессию» и «человеческое насилие», которые заставляют нас обратиться не только к глубинам антропогенеза, к «мифологическому насилию», но и к современным интерпретациям агрессии и насилия.

История мифологии изобилует примерами ритуально-символического насилия: описание Дж. Фрэзером в «Золотой ветви» мифологического сюжета, связанного с культом Дианы Немийской в г. Ариция, недалеко от Рима, когда Царь Леса (Rex Nemorensis) занимал свой пост до того, как другой не убьет его и займет его место; В. Беньямин и, вслед за ним, Дж. Агамбен обращаются к мифу о Ниобее, связанному с правоустанавливающим насилием и т.д. Так о чем же «сигнализируют» нам эти жрецы-жертвы и цари-каннибалы, столь ревностно охраняющие «золотую ветвь» и «золотого ягненка»? Что преодолело человечество в начале своей истории, какое «событие начала» заставляет нас уже в «конце истории» возвращаться к мифологическому насилию? Не говорит ли «опыт начала», опыт «преодоления насилия» и «конституирования насилия» в прошлом о чем-то существенном в настоящем и будущем? Эти первичные отсылки и определили нашу установку: исследовать сакрально-мифологические основания бытия человека, его «голой жизни» в связи с генезисом насилия как преодолением «животной агрессии».

Нас интересует сама возможность возникновения насилия, его отрыв от «биологической агрессии» и охранение «голой жизни» в мифологическом насилии, что проявлялось в элементарнейших формообразованиях – в конкретных практиках архаического насилия. Мы исходим из того *положения*, что данный процесс неразрывно связан с феноменом ритуально-

мифологической символизации, «превращением» агрессии в насилие и «снятием», ограничением последнего в культурных кодах первобытности и, прежде всего, в мифе. Мы считаем, что понятие «агрессия» (нападение) целесообразно применять в исследовании животного мира, а «насилие» – при обращении к социальным и антропологическим феноменам. Ведь даже первичная коннотация термина «агрессия», связанная с его переводом с латыни как «нападение», говорит о том, что вряд ли «нападение» надо отождествлять с насилием, что очень часто делают многие авторы, хотя «агрессия» и «насилие», разумеется, связаны между собой. Даже при первом приближении становится очевидным, что животные формы «нападения», т.е. *«естественные»*, отличаются от человеческого «насилия» как *«противоестественного»* в виду его преобладающей «нецелесообразности» (но и сугубо прагматичной «целесообразности»!). Феномены человеческого насилия и «агрессии» часто не связаны с необходимостью биологического «выживания» человека, да и «голая жизнь» человека не есть уже простое «выживание», а именно «зона жизни», равно как и биологическая агрессивность, *коренятся* в биологической природе человека, со времен появления человека служат средством борьбы за выживание. Причем в процессе эволюции эта «борьба за выживание» не затухает, но приобретает характер *насилия, более сложной формы агрессии*, отличной от ее «животных форм» в целях удовлетворения надбиологических, социальных потребностей. Здесь возникает другая сложность: как связаны *исторические* (биологические) предпосылки (*истоки*, по Хайдеггеру) с *действительными* предпосылками, *началом* *человеческой истории* и, соответственно, человеческого насилия?

Данные современной антропологии и палеонтологии, на которые опирался еще Фромм, в целом выстраиваются вокруг *критики* *связки* *мясоедения и хищничества человека* как обоснования врожденной агрессивности человека. Древний охотник, «доисторический Адам», прибегал к насилию в силу необходимости удовлетворения своих *естественных потребностей*, а не деструктивности, как жажды убийства ради удовольствия. Охота дает человеку принципиально иные мотивы, позитивного свойства: близость к природе, приобщение к утраченному естественному состоянию, возможность проявить ловкость и умение. Переходя к собственно онтологии и генезису насилия, необходимо отметить, что *возникновение культуры*, как сугубо человеческого способа деятельности, тесно связано с насилием, что и показывает критический анализ теоретической рефлексии дихотомии агрессии и насилия в различных концепциях. Культура, выступая как продукт деятельности индивидов, организованных в конкретно-исторические сообщества, постоянно воспроизводится по исторически заданным образцам – алгоритмам, матрицам, парадигмам, стереотипам, архетипам, которые

фиксируют устойчивые моменты в содержании деятельности, их трансляции и связи. Можно утверждать, что на ранних ступенях бытия культуры обмен деятельностью в значительной степени носил не только ритуально-насильственный, но и позитивный характер (негативное и «симпатическое» взаимодействие племен в рамках дуально-этнического отношения «мы – они»). Происходило естественное умножение контактов, характеризующееся единством и взаимопроникновением, общением и обособлением, взаимодействием и отталкиванием. Отметим, что она представляет собой не только позитивный многообразный опыт культурных связей, но также *негативных, насильственных*.

Насилие – сугубо человеческий феномен, и его появление связано с возникающими механизмами запрета, с той ситуацией, когда все богатство предшествующих, природных коммуникационных систем и психофизиологических механизмов суггестии получило свое развитие и воплощение в *первоначальной форме человеческой коммуникации – речи-мифе* (В.П. Римский), которая регулировала многообразие отношений в первичных общественных коллективах, в том числе (и что для нас наиболее ценно) проявления агрессии, уже ставшими насилием, что выражалось в первобытных *ритуалах и табу*, то есть кодировании в первичных нормах и знаково-символических системах. Но речь-миф не был еще нашим «языком», «речью» и «сознанием». Речь-миф выполнял не просто функцию ограничения агрессии посредством индивидуальных и коллективных форм суггестии и сакрального запрета-пресечения, но являлся более сложным механизмом *перекодирования агрессии в насилие*. Явным образом это выражается в том, что психофизическая энергия человека, которую можно назвать агрессией, получает *символическое измерение*, дополняется запретом и устойчивыми формами, сегментируется бинарным кодом «дозволенного» и «запретного». Таким образом, уже в ранней истории человечества с появлением мифа мы уже можем проследить существование определенных культурных практик насилия как неких устойчивых образований реализации насилия и одновременно его ограничения и, прежде всего, в формах *жертвоприношения и войны* (или межплеменного конфликта в виде набега как более ранней формы предшествующей войне).

Жертвоприношение исключает насилие из всего коллектива, направляя его вовне, то есть на *жертвоприношение посторонних, чужих*. Вместо взаимных нападок члены одного общества объединяются в едином насильственном акте, где каждый нейтрализует свое собственное насилие. Жертвоприношение не только вытесняет насилие, но кодирует его как 1) насилие, 2) дозволенное насилие, 3) сакральное насилие. Насилие подобно некой энергии циркулирует в примитивной бинарной системе кодирования жертвоприношением, а позднее судебной системы. В этом случае мы должны

признать не только существование возможности спонтанных актов насилия, но и их реальное проявление. При этом даже концептуальный уровень определения таких явлений должен быть затруднен, поскольку определение само по себе уже есть контроль.

То же касается и другой формы насилия, *войны*, которая уже в глубокой древности кодируется как *законное, дозволенное насилие*. Война сохраняет указанную двойственность, поскольку, несмотря на существование всевозможных военных конвенций, правил ведения войны, грань между законным и незаконным насилием в войне довольно зыбка. Если жертвоприношение есть коммуникативный акт, в котором жертвователь посредством жертвы вступает в связь с божеством, то война ориентирована на решение сугубо «мирских» проблем «мирскими» же средствами. Сакрализация насилия влечет за собой складывание *мифологии войны*, построенной на идее защиты собственного сакрально санкционированного мироустройства от посягательств врагов, олицетворяющих зло. В рамках такой мифологии воин становится *культурным героем*, повторяющим действия богов и героев священного времени, воин в своей борьбе заново творит и утверждает миропорядок. Неудивительно, что практически все мифологические тексты содержат описания войн или предписания их ведения. Очевидно то, что как и в случае с жертвоприношением, война тесно связана с *сакральным* в своих ранних формах. Мы считаем, что этот исходный смысл войны точно раскрывает суть насилия, поскольку «подлинной» целью является кодирование, установление запрета в широком смысле даже внутри стихии насилия, самой войны.

Во *второй главе «Культурно-исторические парадигмы, религиозные практики и философские образы насилия»* мы ставим перед собой задачу реконструировать культурные парадигмы и философские образы насилия в контексте древнегреческой и древнеримской Античности. Именно в это время «голая жизнь», действительно «зона жизни» – «жизнь *зоё*», очерченная и ограниченная мифологическим насилием как правоустанавливающим через символическую жертвенность и ритуализацию войны, – дополняется легитимным насилием закона в полисе (или республике), которое и становится «страхованием» (интересная отсылка к современному медицинскому «полису») и «голой жизни» (*зоё*), ушедшей в сферу «ойкос», «домоуправления» семьей и рабами, женой и детьми, и установлением свободного «образа жизни» (*bios*) как «жизни многих» ради «общего дела». В этих промежутках формируется «искусство жизни» с целью «обретения себя», которое оказывается и способом преодоления *насилия номоса*, и формирования новых, *духовных практик* *понуждения, принуждения и насилия*.

В *первом параграфе «Сила нуса и насилие номоса в античном полисе: нравственно-правовое насилие»* отмечается, что игра слов, заявленная в

названии параграфа, не есть плод стилистических изысков, а содержит в себе, на наш взгляд, ту диалектику *конструктивной силы разума* античного человека (прежде всего, софоса и философа), которая, учреждая впервые не просто «узаконенное», *легитимное насилие*, но «силу» и «насилие» *нравственно-правового закона* в его первичном синкретизме, открывала пространство *свободы человека*, «принятия решения» в ограничительных нормах полиса, организующего *зоэ* как «животную жизнь» в *bios* – как «посланное судьбой поприще» (Хайдеггер), «законную жизнь» свободного гражданина в полисе. В античном полисе мы имеем совершенно новую, синкретичную форму нравственно-правового регулирования «биос», жизни человека, которая порождает и соответствующие формы нравственно-правового, «политейного» насилия. Эту игру силы и насилия, насилия и свободы, блага и не-блага содержат и созвучия, и глубинные этимологии «номоса» и «нуса» как изоморфных «законов» макрокосма (мира), микрокосма (человека) и мезакосма (полиса). *Nús* (*nous*) означал не только мысль, ум, разум, смысл, «знание», «учение», но и «мировой закон», «эйдос эйдосов», «божественный строй», «парадигма» и «целевая причина мироздания», *pómos* – обычай, уклад, порядок, «закон», предписанный законом порядок, «правовой порядок».

Самым персонифицированным архетипом и образом мысли (нуса), совести и свободы в античном дискурсе стал Сократ, одновременно и самая «сакральная фигура насилия» в истории западной философии и культуры. Сократ мог избежать смерти, как это было принято в «правовой практике» полиса, склонив суд к изгнанию себя из полиса. Но он «свободным решением» выбирает себе смерть и отвергает изгнание потому, что для свободного гражданина полиса оказаться в изгнании означало не просто утрату какой-то сентиментальной «отчизны» или «родины», не просто обретение статуса метека, не обладающего правами в «чужом полисе», и даже не возвращение в «голую жизнь», а превращение в *homo sacer*, которого даже в жертву нельзя принести, но можно просто убить. Именно так воспринимал свое возможное «изгнание» Сократ, который никуда не отлучался от своей «родины», не покидал «отчизны», предпочитая постоянно налетать из «голой жизни» (частной) в «биос», «политейную жизнь» (общественную), как овод досаждая афинянам и призывая их вернуться на путь «заботы о себе» (Апология Сократа. 30 b, 30 e, 36 e-d). Действительно, смерть Сократа с полным правом можно считать парадигмальной в том смысле, что она не только повлияла, как в случае Платона, на философские взгляды, но и служила моделью, неким образцом, мотивом всей последующей западноевропейской культуры и философии (христианское средневековье вполне серьезно будет рассуждать о «святости Сократа»).

Полис (первично *pólys* – многий, многие, *polloi*) предстает в своем конкретно-историческом бытии и из «горизонта бытия», как «ограничение» и

«собрание» всех – «многих»; как «полис» в нашем медицинском понимании, вдруг открывающем в античном нечто, что «страхует» человека, «каждого из многих», ограничивает его «образ жизни» как *bios* «свободного человека». От чего? Страхует, ограничивает и охраняет от возврата не просто в «голую жизнь»: это была бы ссылка в «домохозяйство», в «ойкос», изгнание из *bios* – в *zoé*, «голую жизнь», что делали и греки, и римляне с провинившимися, или сами выбирали себе этот удел, как Сократ, а позже Луций Анней Сенека, один из многих римских философов в реальной политике, который, накопив политический капитал и богатства, бросил «общее дело» и отправился в изгнание. Так от чего и чем страхует и ограничивает «полис»? По отношению к чему «полис» все же является противоположением, «полюсом»? Может быть, это противоположение лежит в самом бытии полиса? Мы предполагаем, что именно в *полисе* в «снятом виде» существуют *оси-полюса* противоположения: «голая частная жизнь – поприще общественной жизни», «справедливость – несправедливость», «благо – не-благо», «принятие решения – подчинение», «сила – насилие», «насилие – свобода», вокруг которых и «собираются многие».

Одной из доминирующих в «Государстве» Платона «полюсных» тем, на наш взгляд, стала проблематизация дихотомии *справедливости* и *насилия* как ее *отмены*, нарушения, не-справедливости, а также «блага – не-блага». Интересно, что только здесь появляется если не концепт, то *смысл ненасилия* в его оппозиции *насилию*, ибо мы неочевидным образом имеем дело именно с зарождением *этической доктрины насилия*. Другой уровень, который можно назвать *вторичным*, затрагивает *уровень государства*. Государство как *сильнейший*, обладающий силой, которой все должны подчиняться или повиноваться – здесь источник *принуждения* как насилия. *Сила как позитивное качество*, присуща искусству управления, врачевания и пр., ибо «всякое искусство, Фрасимах, это *власть и сила* (выделено нами – авт.) в той области, где оно применяется») (Государство. 342 е), но *не насилие*. В искусстве речь идет о «силе», а не о «насилии»: искусство управлять (власть), как и другие *технэ*, опирается на *силу*, и *власть* тогда предстает как положительная, *сдерживающая сила*, как «закон», выполняющий роль *узды*, когда правишь «колесницей полиса». И здесь Платон вполне «дает имя», различая «силу» и «насилие». Искусство не содержит в себе несовершенства, ущерба или искажений, оно *самодостаточно* (т.е. *свободно в принятии решений*). В противовес чему обратное означает не силу, а *насилие*, поскольку *приносит вред*, оно же *распознаваемо как лишенное совершенства*. Такие определения все более *онтологизируют* как саму категорию справедливости, выводя ее из конкретики власти и управления, так и феномен насилия, связанный с тем же контекстом.

Сильнейший, стоящий во главе «реального», а не «идеального» государства, преследует свои цели ради своего блага и *принуждает* остальных

к повиновению: это альтернатива оппозиций «благое – вредное», «справедливое – несправедливое», «сила – насилие», выстраиваемых Платоном. Здесь разворачивается диалектика оппозиции «сила – насилие»: *сила* и *есть* перевод из возможности – в действительность, из потенции – в сущее, *насилие*, поскольку *благо субъективируется*, оно есть нечто, принадлежащее *определенному лицу*, действующему в своих корыстных интересах, примером чего и является *тирания – насильственный захват власти* (344). Этот момент в тексте диалога уместно соотнести с той *парадигмой власти*, которая у пифагорейцев характеризуется как «власть пастыря» и подвергается критике у Платона. Платон вел несколько иную «игру», в которой ставкой была не «пастырская власть», но – ἀλήθεια. И мы, в свою очередь, уточним – тиран правит не просто при помощи силы, а принуждающей, *разрушительной силы – насилия*. *Сила и насилие оказываются взаимообратимыми категориями* в зависимости от присутствия или отсутствия *блага*, что и найдет позже продолжение в метафизических трактовках силы и насилия Аристотелем. Они разделены также по причастности к разным видам бытия: насилие к «сумеречному дню» бытия, а сила – к «истинному дню», видимому и умопостигаемому.

Обращение к трактатам Аристотеля «О небе» и «Метафизика» позволяет расширить античные коннотации «силы» и «насилия». Аристотель, критикуя пифагорейскую «струнную теорию» небесных тел, якобы издающих при движении «гармоничные звуки», пишет, что ни одна из «звезд» «не движется ни как животное, ни *насильственно, «по принуждению»*» (выделено нами – авт.; О небе. II, 9, 291a, 2-7; II, 14, 296 b, 25-30)». Здесь очевидным образом сила и насилие связываются с «природностью» («физичностью» или, по-русски, «естественностью») и «необходимостью». Но что Аристотель вкладывает в «насилие» и «насильственное движение»? Движение, «как животное», очевидно, предполагает некую «органичность», «самодвижение», а вот «насильственность» – «противоестественность» и «принуждение». Это подтверждают и другие тексты. Но русское «естественное» несет смыслы «бытия», «сущего» «того, что *есть*», соответственно, «противоестественное» – «то, что *не-есть*», «противоестественность», по Аристотелю, явно выводит нас на негативные атрибуты насилия, на его принадлежность не-сущему, *небытию, становлению и уничтожению*.

Еще более интересные коннотации возникают в прочтении и интерпретации «Метафизики». Здесь помимо определения «насилия» как «необходимости» появляются экзистенциальные смыслы этих категорий. Во-первых, сама необходимость выступает не просто как *ἀναγκη*, но как богиня Судьбы, сама Судьба и Рок, близкая *dike*, «праву, правде, справедливости» и богине Справедливости; как «благо» и «жизнь». Во-вторых, насилие

понимается как такого рода необходимость, которая связана с подавлением свободы («собственного решения»), нечто «препятствующее желанию» и противоречащее «здравому размышлению», «принуждение» и «претерпевание», отсутствие «блага». Можно заключить, что необходимость в сфере человеческой жизни и свободы «с необходимостью» предполагает «насилие»; возникают как бы два рода «необходимости»: «действие» (*energeia*, сила) и «противо/действие» (на/силie). «Энергия» (сила) более универсальна, а «*bía*» (на/силie) проявляется в сфере жизни полиса, по преимуществу связанной с принятием «собственных решений». Разумеется, в связи с аристотелевским учением о душе и о цели надо помнить, что «собственное решение» доступно всему «живому». Аристотель (Метафизика. V, 12) рассматривает «претерпевание» в связи со «способностью» или «возможностью» (*dynamis*), как «нехватку», «лишенность» и отсутствие «способности». «Разрушительная сила», «лишенность», «отрицание» здесь оказывается «неспособностью» и «не/возможностью» и явно перекликаются с «насилием» – тем, что несет *не/сущее, небытие и гибель*. Еще с большей очевидностью все эти смыслы и связь между «силой» как «деятельностью» при переходе от «возможности» к «действительности» видна далее (Метафизика. IX, 1). Сам Аристотель отсылает к только что рассмотренному нами тексту (Метафизика. V, 12). Здесь по коннотациям текста очевидна диалектика: не/способность – способность; не/силie – сила – на/силie; насилие, как приведение чего-либо через претерпевание» к «невозможности», «неспособности», «лишенности» и «нехватке».

Во *втором параграфе «От «политейного» насилия к религиозно-нравственному принуждению»* эксплицируются парадигмы «силы» и «насилия» и их философские образы, которые утверждались в древнеримском и раннехристианском культурно-цивилизационных контекстах. Мы подвергаем сомнению как стереотип о «вторичности» римской философии в ее диатрибической, «профессорской» (С.С. Неретина) трактовке, так и пересматриваем хайдеггеровскую оценку римской республики (во многом также «профессорскую»), как якобы принципиально отличной от греческого полиса. На наш взгляд, отличие, «переворот» и «поворот» римской философии от философии греческой начинается не в период республики, а в период «империи». Именно империя и способы бытия человека в этом властном пространстве положили начало формированию новых парадигм субъектности и свободы, власти и насилия, в том числе и в поздней римской империи, когда начинают формироваться их христианские версии. В этом предваряющем анализе мы опираемся на методологию М. Фуко в его интерпретации генезиса «пастырской власти» и «практик самости» именно в контексте *разрыва, границы между римской res publica (общее дело) и римской imperium (власть)*.

Выше мы писали о том, что Платон, проектируя высшую власть в своем «здоровом государстве», отвергает пастырскую власть как присущую изначальному, «эйдетическому государству» и строит ее по моделям «искусства ткача» и «искусства врача», не удовлетворяясь до конца ни одной из привлекаемых метафор-моделей. В этой связи надо отметить, что открытым остается вопрос: почему именно «искусство ткача» и «искусство врача» сравниваются с «искусством политейи», управления через закон, номос? На наш взгляд, именно политик как «врач» лечит «разрывы» в «больном организме государства», а как «ткач» соединяет в единой ткани полисного бытия «голую жизнь» (частную) с «биос», «политейной жизнью» (общественной), устраняя разрывы также и в последней. Но здесь речь идет об онтическом (историческом) государстве, которое при любых, самых лучших формах правления через *насилие номоса* будет «больным», далеким от эйдетических, сущностных форм. На наш взгляд, определенный свет проливает на этот парадокс анализ Фуко практик самости в раннем греческом полисе на примере диалога «Алкивиад». Он пишет, что здесь мы встречаем *синкретизм* добродетелей политических (забота об общем благе, политейя) и катартических (забота о себе, о душе). Но перед нами именно платоновская трактовка неразрывной ткани «политейи», включающей в себя и «искусство жизни», *tekhne tou biou*. Но относится ли с точки зрения Сократа *tekhne tou biou* к практикам самости, к «заботе о себе»?

Прочтение «Апологии Сократа» позволяет нам заключить, что Сократ, как следует из его речи, в молодости действительно пытался связать практики самости, «обретения себя» с участием в публичной, политейной жизни Афин, участвуя в войнах, заговорах, судебных агонах и т.п. Но ведь здесь же он прямо говорит о том, что только *уход* из «политейной жизни» позволил ему осознать необходимость «заботы о себе» (Апология Сократа. 33 е). Очевидно, что сам Сократ себя помещает как бы *на границе* частной и общественной жизни, *зоэ* и *биос*. Именно практики «заботы о себе» позволяют, по мысли Сократа, связать в «политейную ткань» эти две «зоны жизни». Здесь дилемма онтологическая: или синкретизм нравственно-правовой, «зон» частной жизни и жизни публичной в цельной ткани политейи (не здесь ли лежит и главная для античности онтологическая проблема «единого» и «многого?»), где «политика» *включает* в себя практики самости, подчиняет *свободу человека* и *истину* его бытия *насилию закона*, или *исключение* практик самости в зону не различения, пустоты и *приостановки закона* (и нравственности).

Ничем особым в этом плане от греческого полиса не отличалась и римская республика: философ или *подчинялся* насилию номоса и подчинял «заботу о себе» «заботе о других», или был обречен на положение «*свободного маргинала*», этакое свободного атома в «интермундиях» полиса (республики),

если не на участь homo sacer. Перед философами вновь возникает старая Сократова дилемма: «политейя – самость». Она обостряется до предела именно в эпоху перехода от республики к империи: или подчинить практики самости (истины, свободы и добродетели) борьбе за власть и насилию номоса (ведь одни прибегают к *аргументирующему насилию номоса* республики, а другие – империи, обосновывая их при помощи *номосного насилия логоса*), или уйти в маргинальную зону. Они и обрекают себя на последнее.

Но где можно было *«жить»*? В большинстве своем стоики и выбирают *частную жизнь, zoé*. Однако они инкорпорируют в эту «зону жизни» не просто практики самости, но и весь опыт жизни в политейе, помещая Другого в пространство частной жизни, *zoé*, *исключая* Другого из *bios*, публичной, гражданской жизни. Именно *Другой уходит из политики* в частную жизнь и практики самости, а не наоборот, как считал Фуко. Тогда и более точными будут прекрасные описания Фуко этого наступившего *разрыва* между практиками самости и политикой, произошедшие в период утверждения империи, разрыва в ткани политейи и «общего дела», когда власть и насилие уходят в сторону закона, а человек – в свободу частной жизни, морали и истины собственного бытия. Таким образом, *политика* снимется в частной жизни, *включается* в практики самости, а не наоборот, как было в раннем полисе и республике. Поэтому только в I-II веках и «состоялся разрыв» (не давно, как считал Фуко, а именно тогда!) морали и политики, свободы и закона, субъекта самости и объекта насилия. При этом сама политика ставится под вопрос.

В этом плане и уместно поставить вопрос: неужели насилие остается только в ведении номоса и власти, империи, а практики самости устраняют любые формы принуждения и «противоестественности»? Означает ли все сказанное, что насилие закона и «добровольное насилие» в стоическом самоубийстве, завершающее практики самости, расходятся и не встречаются между собой? Не вклинивается ли в этот разрыв священное, символическое снятие насилия в мифе путем жертвоприношения (мифологическое насилие), пытаясь связать этот разрыв в некоторой «новой ткани»? Не встречаются ли они парадоксальным образом в некотором Событии, учреждающем нечто *принципиально новое*?

Если для античности своеобразной парадигмальной «фигурой насилия», своеобразной личностью, личной историей или персоной, собирающей смыслы в осмыслении насилия, был Сократ, то для следующей эпохи в истории Европы стал Иисус Христос. Его смерть, как и смерть Сократа, в большинстве случаев являлась отправной точкой в осмыслении проблемы насилия, само же оно рассматривается большей частью в контексте проблем зла и греха.

Августин с христианских религиозно-философских позиций раскрывает перспективу насилия, принципиально отличную от языческой. Сам факт смерти

и предшествующего насилия, страданий и боли не отвергается в силу своей самоочевидности, но теряет экзистенциальную значимость, можно сказать, обесценивается в перспективе последующей вечной жизни. Экзистенциальное содержание насилия в этом утверждении исчерпывается, поскольку страх смерти компенсируется верой в загробную жизнь и вечность. Чувства, переживания страха и боли должны отступить перед доводами разума, который утверждает неизбежность смерти, после которой существование души продолжится. Искупительная смерть Спасителя была жертвой, необходимой для исправления поврежденной природы человека. То есть этому акту насилия (распятию), предшествовал другой, который в этом контексте также насильственен – грехопадение (искажение истинной природы, акт противоестественный и насильственный). Искражение природы человека, отпадение его от Бога имело следствием утрату райского состояния (эйдетического бытия человека), лишённого всякого насилия. Только с грехопадением, вхождением греха в природу человека насилие возникает.

Здесь мы наблюдаем некую *логику удвоения*, когда насилие скрывается за понятием греха, а одна смерть предполагает или является *ретроспективной проекцией* другой. При этом прежние практики насилия снимаются в своих традиционных формах жертвоприношения и закона, и перекодируются в принуждающих технологиях пастырской власти, но также открывают новое пространство насилия, связанное с ложной трансценденцией как злоупотреблением любовью и объективацией человека. Именно в этом смысле можно говорить о религиозно-нравственном насилии.

В *третьей главе «Культурно-антропологические практики и метафизические образы насилия в классической европейской культуре и философии»* мы ставим перед собой задачу определить культурно-антропологические и метафизические образы политического насилия в текстах и контекстах Возрождения и Нового времени. При этом в текстах Н. Макиавелли нам открывается как бы «двойная перспектива» насилия, а в философии Т. Гоббса насилие и свобода высвечиваются в перспективе концепта «общественного договора». Далее мы показываем сопряжение революционных и культурных практик модерна с диалектикой насилия и свободы в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля.

В *первом параграфе «Рождение Левиафана и политическое насилие модерна»* эксплицируется переход от морально-юридических и религиозно-нравственных практик насилия к *политико-идеологическому насилию* в практиках и текстах философии Возрождения и Нового времени (здесь происходит как *сохранение*, так и *снятие* предыдущих практик и рефлексивных образов насилия, их рядоположенность, *уживчивость*). Рефлексия насилия в контексте феноменов политики, революции, гражданского общества, договора,

власти суверена раскрывает возникающие практики политического насилия и способы сопротивления ему.

Мифопоэтическая основа философии Н. Макиавелли не исключала прагматико-политического характера дискурса. И если первое более применимо к «Государю», с сильной суггестивной, побудительной составляющей, то «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» скорее включают второе, историческое смысловое поле и аналитику политической практики, «поучение». То же касается политики, власти и других категорий его философской системы, в том числе интересующих нас проблем человека в контексте насилия. Анализ концепции насилия в философии Макиавелли, его истоков, неотделим от вопроса о природе человека. Характеризуя последнюю, Макиавелли, казалось бы, однозначно высказывается в своих сочинениях, говоря о злой природе людей. Возникает вопрос о «естественности насилия», которое рождается из «злобности души» человека. «Естественность» таких проявлений указывает на соответствующую «природу человека», для которого насилие имманентно. По Макиавелли, правитель в своей практике должен учитывать эту естественную склонность людей к злу и насилию. Собственно, возникновение власти столь же естественно им изображается, как и насилие, сопровождающее этот процесс. С целью выживания, иначе говоря, спасаясь от насилия, люди объединяются. Возникает власть как «добровольное подчинение». Потому насилие неразрывно связано с властью.

Мораль, представления о добре и зле родились в ходе этого процесса образования власти, вынужденного общежития людей. Закон, который представляет собой не что иное как наказание для нарушителя законов, рождается из страха насилия среди членов сообщества. Мораль и понимание справедливости, дозволенного и преступного, добра и зла, рождается в этом же процессе, инициированным угрозой насилия. Последующая динамика власти, по Макиавелли, учитывает уже не только возможное насилие среди сообщества, но также насилие со стороны выбранной власти. Внутренняя энергия власти есть не что иное как взаимообратимость власти и насилия, в своих деталях разделяемая на оппозиции страха – насилия, безопасности – угрозы, справедливости – порока.

Обращаясь к размышлениям Т. Гоббса о государстве, мы не можем не учитывать тот контекст «революции» и «королевской реформации», в котором они создавались. Исходные естественнонаучные смыслы «революции» помещают этот концепт в смысловое поле «вращения тел», их «поворота», а уж потом возникают политические коннотации революции. Революция – это *не кризис*, нечто временное и преходящее, как бунт или восстание, которые подавляются, и восстанавливается прежний порядок, а *катастрофа*, отменяющая преемственность и сам порядок. В таком контексте концепт

«насилия» неминуемо появляется, имея вполне конкретно-исторические смыслы. Отождествляя государство с человеком (Левиафан как искусственный человек), Гоббс пытается создать своеобразную *новую теологию и мифологию власти*, поскольку сама власть для него есть «искусственная душа», неизменно сопряженная с насилием. Гоббс говорит о том, что жизнь связана с удовлетворением желаний, жизнь и есть желание. Содержанием желания является власть. Человек естественным образом стремится к власти и ее постоянному увеличению. Именно желание ведет к насилию, тем более, что естественным состоянием людей является равенство, поскольку от природы люди равны в силе и умственных способностях. Своеобразный естественный паритет сил в изначальном состоянии людей Гоббс обосновывает, обращаясь к понятию насилия. Именно *насилие, как возможность применения силы*, устанавливает равенство не гипотетическое, а реальное. Естественный паритет сил нарушается объединением людей, которые коллективно представляют большую силу и могут претендовать на чужое имущество, жизнь или свободу. Здесь Гоббс говорит о насилиии, которое в своем основании имеет желание власти или желание обладания чем-либо.

Собственно равенство и обуславливает насилие сущностно, а недоверие вторично, поскольку проистекает из равенства. Насилие здесь трактуется Гоббсом как война. Столь же естественным для человека является стремление обеспечить свою безопасность, что также ведет к насилию. Выстраивается круг насилия, которое стремится к своей противоположности, безопасности, как недостижимому пределу. Следовательно, насилие как инструмент или возможность власти также естественно, как и желания человека. Там, где есть более одного человека, насилие неизбежно возникает и даже необходимо, поскольку без власти совместная жизнь людей невозможна. Таким образом, Гоббс обосновывает необходимость власти как таковой или «гражданского состояния» как единственно возможного состояния прекращения «войны всех против всех». Власть прерывает круг взаимного насилия путем присвоения насилия и его изъятия из частной сферы, признаком чего является страх гражданина пред властью.

Война всех против всех – это скрытая сторона власти с позиции субъекта, которая делается явной на уровне взаимодействия государств. Подобная война находится вне категорий морали и не может быть справедливой или несправедливой. Поскольку дозволенное и запретное, правильное и неправильное устанавливает закон, в его отсутствии эти представления лишаются своего содержания. Общественный договор прекращает насилие и путем принуждения, непосредственного применения или угрозы насилия, но также путем своеобразной регламентации, осуществляемой разумом. Представления о справедливом и дозволенном появляются в общественном

состоянии путем их провозглашения в качестве таковых. Сам процесс *договаривания*, взаимного говорения или проговаривания прекращает насилие, когда *слово вытесняет насилие*. Вопрос возможно ли обратное, когда *немота естественного состояния*, животное молчание прерывает *символическое «заклинание» насилия*. Безусловно, да. Поскольку среди прав, от которых человек не может отказаться, будут права, связанные с насилием, причиняемым человеку.

Таким образом, власть носит двойственный характер, поскольку она прекращает войну всех против всех, то есть препятствует насилию и, в то же время, сама является принуждением, то есть насилием. *Насилие* есть своеобразный «ключ», который отпирает «бессознательное власти» – *войну всех против всех*. Сама же концепция насилия Т. Гоббса выстраивается на двойственности его агентов, суверена и человека естественного состояния, оспаривающего договор в силу своих прав и природы. Насилия как действия и насилия как состояния, некой длительности желания борьбы с себе подобными ради различных объектов или даже самой борьбы. На этом «поле» противоборства желаний и разума встречаются *человек эмпирический*, опытно претерпевающий насилие, и *человек договора*, рационализирующий желания и договаривающийся, словом образующий закон, который прерывает состояние насилия.

Во *втором параграфе «Диалектика насилия и свободы в философии Канта и Гегеля в контексте Французской революции»* анализируется диалектика силы и насилия, свободы и принуждения в политико-идеологических практиках, персонифицированных революционным насилием.

Проблема насилия в философии Канта носит столь же контекстный характер, как и у предыдущих рассматриваемых нами философов. Вместе с тем, это содержание идей Канта неотделимо как от контекста Французской революции, так и от центральных категорий его философии, прежде всего свободы, морали и права. Объяснительная стратегия «революционных переворотов», возникшая в рамках философии Просвещения после Английской революции, в своем стремлении принятия революции нивелировала интересующий нас момент «катастрофы» и «божественного насилия» как чистого, духовного насилия и самопожертвования, возникшего в парадигмах «пастырской власти» и «любви к ближнему». Просвещение устранило основной ее признак – случайность, разрыв реальности, кода, структуры в переворачивании исходного *revolver*.

В этике и философии политики Канта мы, пожалуй, впервые после античности (классической и христианской) встречаем подлинную *метафизику насилия*, поскольку она рассматривается как проблема, укорененная в онтологии, но при этом воплощающаяся в поступках человека и деятельности

государства. Кант наследует традицию рассмотрения насилия через категорию войны, но это понятие обретает другие смыслы, нежели в философии Гоббса. Если для последнего «война всех против всех» являлась концептуализацией гражданской войны и сопровождающего ее насилия, то Кант выстраивает иной концепт войны, исходя из своих реалий и идейного контекста, который составляли религиозные войны эпохи Реформации и Тридцатилетняя война в Германии (1618-1648). Выстраивая рациональные основания свободы, Кант обращается к *категории принуждения*, которая интересует нас в виду ее непосредственной связи с объектом нашего исследования. Вместе с тем, несмотря на разность социально-исторической ситуации, общая установка на рационализацию чувственного опыта, попытка обоснования морали и права сближают Гоббса и Канта в параллелизме соотнесения государства и человека. Соотносящиеся как «искусственный» и «естественный человек» у Гоббса, они также рефлексировались у Канта как рациональные «механизмы», а потому война между государствами есть *насилие между людьми*. При этом государства соотносятся между собой как «моральные лица», то есть «люди», поскольку они есть «сообщества людей». По этой же причине они автономны и способны распоряжаться своей волей *свободно*. «Мораль государства» должна стать основой его политики, что неизменно должно вести к прекращению войн и насилия. Разум со всей очевидностью делает насилие недопустимым.

Описывая переход от «естественного» состояния к «правовому» Кант апеллирует к разуму людей и государств, которые стремятся прекратить войну или насилие. В результате они теряют «дикую свободу», но также избавляются от насилия, вынужденные приспосабливаться к *принудительным законам*. *Свобода естественного сменяется принуждением закона, а значит насилием закона*. По Канту, это принуждение осуществляющееся со стороны закона неустранимо и необходимо, в том числе и для воспитания человека (влияние Руссо и Просвещения). *Принуждение* приучает человека к *морали* – его существенный недостаток в его внешнем характере. Задача состоит в том, чтобы сделать его *внутренним*, а значит *свободным*.

Гегель, который в молодости с энтузиазмом встретил не только Французскую революцию, но и приход к власти Наполеона, которого он посчитал персонификацией Разума, впоследствии, по исходу наполеоновских войн в Европе, все более склонялся к консервативно-либеральным интерпретациям революций, войн и, соответственно, насилия и свободы человека. Революция как бунт и преступление, *событие абсурда*, происходящее вопреки здравому смыслу, является *событием-катастрофой*. Гегель делает следующий шаг в том же направлении, хотя и оставаясь в рамках просвещенческой парадигмы, но двигаясь по пути консервативной интерпретации, поскольку фатализирует и мистифицирует революцию, не

распознает в ней *случайности*, внезапности «божественного», чистого насилия (Беньямин). Он остается захваченным инверсивным движением революции, отмечая кругообразное движение духа в эпохе Просвещения, движение негативного, насилия. Это движение и есть революция, которая служит инструментом духа и в его манифестациях всецело закономерна в своем движении к всеобщности.

Анализ проблемы насилия в строгом смысле слова, если говорить именно о нем как феномене экзистенциально-онтологическом, следует начинать с рассмотрения проблемы диалектики раба и господина, в которой человек в снятии противостоящего ему мира удостоверяет себя, сообщает себе самостоятельность негативным образом. Самосознание стремится к удовлетворению через вожделение, что *всегда предполагает столкновение с самосознанием*. Это ключевой момент в конституировании самосознания, бытия человека как человека и важно, что он связан с попыткой негации другого самосознания, что следует понимать как насилие.

В «Философии права» Гегель однозначно говорит о человеке как духе, начало которого *воля, которая свободна*. Свобода субстанциональна человеку именно через волю, посредством воли, и она же погружает человека в сферу необходимости, принуждения и *несвободы*. Гегель пишет о «насилии-принуждении» как внешнем по отношению к воле, которая претерпевает некоторое внешнее. В абстрактном же смысле принуждение-насилие (Гегель не разводит эти понятия и употребляет как синонимы) есть волеизъявление, проявление воли, направленное против свободы, а значит – против самой себя. На уровне реальности абстрактное саморазрушение воли описывается Гегелем как необходимость *снятия принуждения принуждением*. И здесь четко раскрывается возможность критики конструктивистского подхода к определению насилия, которое для Гегеля не является номинированием некоторых действий или проявлений человека. *Насилие есть следствие воления, которое направлено против самого себя, это саморазрушение воли или свобода, отказавшаяся от самой себя*. И, несмотря на то, что Гегель понятийно не разводит первое насилие и второе, именно второе насилие следует назвать «силой». Сила противостоит насилию как воля, направленная на *восстановление свободы*.

Революцию можно рассматривать как событийный контекст идеям Гегеля, поскольку она не только проходит сквозной темой по его произведениям и служит в них примером, но явным образом распознается как одна из форм манифестации мирового духа, который в своем диалектическом движении стремится к всеобщему и, соответственно, отрицает единичное. В действительной «ткани» революции всегда сохраняется эта двойственность, противостояние силы и насилия, возможность свободы. Феномен революции

*открывает некоторое новое, а именно – политико-идеологическое насилие. Сила революции остается *потенцией*, под которой следует понимать неудавшиеся возможности, поглощенные насилием.*

В главе четвертой «Практики насилия в современной европейской культуре и неклассическая философская рефлексия» мы обращаемся к современности, заявляющей о себе как «конец истории» и «постсовременность», ставим перед собой задачу выявить парадоксы мистификации насилия в политических (революционных, тоталитарных и террористических) и культурных практиках последнего столетия и неклассических философско-антропологических рационализациях. Это, в свою очередь, требует от нас интерпретации обратной связи экзистенциалистских и психоаналитических версий насилия с научно-философскими концептами и социально-антропологическим отчуждением в культуре XX века, с травматическими феноменами мировых войн, социальных революций и тоталитарных политических режимов. Логичной будет также задача выявить новые формы и образы насилия в постмодернистской философии, массовой культуре и практиках терроризма, что позволяет нам, возможно, завершить концептуализацию дискурса насилия в контексте современной философии.

В первом параграфе «Неклассические образы и практики биополитического насилия: неочевидность насилия и неочевидное насилие» осуществляется анализ трансформации политико-идеологических форм насилия в постполитические и повседневные формы *психологического насилия и принуждения*.

Анализ проблемы насилия в дискурсе современности и постсовременности невозможен без учета глубинных онтологических и социокультурных изменений, которые определили бытие человека в прошлом столетии и сказываются в начале нынешнего. Эти изменения связаны с феноменами тоталитаризма и разрушительных мировых войн. Названные события мы считаем необходимым рассматривать в тесной связи с феноменом революции и в рамках типологической формации политико-идеологического насилия, которое не только осуществляет захват субъекта на уровне идеи (идеология) и тела (террор), но также стремится к тотальному охвату и распространению на сферу индивидуально-интимного, экзистенциального, чувств и переживаний человека. Очевидно, что в устойчивых границах легитимной власти, очерчивающих границы приватного, такого проникновения произойти не могло. Но, как показала история, политико-идеологическое насилие может выходить за границы легитимного.

Неудача насилия, как его случайность, включена в политико-идеологическое насилие и даже является его неотъемлемым атрибутом. Его необходимость обусловлена тотальностью, к которой политико-идеологическое

насилие стремится. Парадокс субъектности и анонимности современного человека в феноменах революции породил те формы *психологического насилия* в сфере повседневной жизни и *идеологического насилия* в социально-политическом пространстве, которые и отрефлексировали психоаналитики. У Фрейда насилие как репрессия и месть (бессознательного) сопровождают «работу» бессознательного, срастаются с ним в «теле» субъекта. Собственно бессознательное есть сама эта двойственность, поскольку удовольствие своей обратной стороной предстает как насилие, *влечение к жизни есть влечение к смерти* в своем завершении, *смерть есть итог жизни*. Указанная «история Я» собственно и производится, пишется психоанализом, потому психоанализ следует признать еще одной инстанцией, надстраивающейся над собственно психической игрой влечения и Сверх-Я, а значит *инстанцией насилия*.

В структурном психоанализе субъект конструируется в поле бессознательного, которое является «речью другого» или «дискурсом Другого». «Насильственный Другой», как считает Лакан, присваивающий желание, есть не только цензор, но само желание. Всегда недостаточный объект, поскольку субъект получает не «оригинал», а «копию», обуславливает неудовлетворенность желания и самого субъекта, поскольку он всегда стремится к тому, чего никогда не имел. Само стремление связано с цензурированием желания, то есть с насилием, но не в качестве вытеснения или сублимации (Фрейд), а механизма символизации. Инстанция Символического есть символическое насилие как обратная сторона желания.

Отсюда не только сущностная неполнота человека в форме деструктивности может продуцировать насилие, но и сфера символического. Номинирование объектов в качестве насильственных порождает дискурс о насилии и дискурс насилия как его оборотную сторону, но также предполагает соотнесение субъектов с этим корпусом высказываний, что должно привести к формированию идентичности (как вариант, в качестве террориста) и последующему воспроизводству в виде уже собственно (террористического) дискурса насилия. Это также, на наш взгляд, связано с определенной рефлексией тех инверсий, которые происходили (и происходят) с человеком в условиях тоталитарных и посттоталитарных идеологических манипуляций, идеологического и психологического насилия. Вся трагедия современной эпохи и заключается в том, что тоталитарная мифология и идеология для того и создавалась, чтобы не только эффективно *управлять* безликим «человеком массы». Именно в этом проблемном пространстве «микрофашизмов» не только политических, но и академических, аналитических, как нам кажется, на сцену философской рефлексии и выходит Фуко. Насилие специфически «присутствует» в его индивидуальной практике, причем двояко, как предмет исследования, стоящий за властными практиками, а также как метод.

Дискурсивный анализ как исследовательская, насильственная практика по отношению к реальности выявляет не всегда явные отношения насилия в самой реальности. Взятая в историческом контексте генеалогия властных практик, разрабатываемая Фуко, позволяет говорить о переходе от власти в ее жесткой, дисциплинарной форме к микровласти, от практик разрушения и подавления – к более «тонким» механизмам нормализации.

Соппротивление микровласти есть стратегия, опирающаяся в случае Фуко на практику номадизма, смещения за границы дискурсивных формаций, что роднит его с Ж. Делёзом, который интересен своими антропологическими идеями в их неразрывной связи с проблемой насилия. Как нам кажется, в этом вопросе Делёз был даже более радикален, нежели Фуко. Он «впускает» насилие в свою концепцию вместе с психоанализом и отдает ему весомое место. Насилие и субъективность не только связаны, но имманентны. Поскольку субъект у Делёза есть «желающий субъект». Другой его тезис состоит в том, что «человек – сегментарное животное». Человек наследует сегментарность у страт, его образующих. Человек «скомпанован» стратами, которые сегментарны. Глобальное отличие «примитивного», «гибкого» типа сегментации от «жесткого», «современного» – в наличии и возможности сверхкодирования, организации сегментов, «почва» и «кровь», территория и род сменяются нацией-государством, классом, религией на основе абстрактного кода, продукта абстрактной машины, которая различна в первобытности и современности.

И Фуко в своем анализе микрополитики, и Делёз показывают, что насилие может возникать и на микроуровне, уровне желания. Микрофашизм, подавление желания, его репрессия для Делёза обусловлены не столько самим желанием (и в этом он вместе с Гваттари оппонирует Фрейду), сколько необходимостью, имманентностью его сборки. Подобно тому, как у Лакана, желание уже структурировано в языке, а у Фрейда прошло «школу» комплекса, у Делёза желания нет вне сборки, машинного «монтажа». Отличие – в потенциальной возможности *нерепрессивной сборки*, пространства детерриторизации, *линий ускользания*, открывающих путь *свободы от насилия*. По крайней мере, концептуально, вне жестких дихотомий «означающего – означаемого» или эдипова треугольника.

Во *втором параграфе «Дискурс символического насилия в постмодернистской массовой культуре и практиках терроризма»* осуществляется анализ постполитических или символических практик насилия в «современной» культуре. Отмечается, что эволюция общества сопряжена с развитием систем коммуникации, которая характеризуется дифференциацией кодирования и коммуникативных средств. Применительно к насилию можно говорить не только о развитии практик насилия, что несомненно происходит,

но также о все большем «захвате» насилия «символическим». В общей системе коммуникации такое кодирование можно трактовать как *рост институционализации насилия*, но также как *усиление контроля над насилием*, его стихийностью и спонтанностью, все более дифференцированным бинарным кодированием насилия и его нормированием вообще. Обратной стороной дифференциации кода в рамках глобальной коммуникации является возрастание риска конфликтов как следствия рассогласования «конструкций реальности», многообразия таких реальностей, отраженных и репрезентированных в коде.

Следует ли понимать под насилием не только непосредственное принуждение, сужение альтернатив реальности до одной (например, простое «преступление – наказание»), но также тонкую работу по «селекции», отбору предпочтительных моделей поведения и стимулирования, мотивации человека к выбору в рамках заранее определенной совокупности альтернатив? Похоже, мы столкнулись с фукианской проблемой власти как «знания-власти» или дилеммой «управление – насилие». Отталкиваясь от идей Лумана о власти как селекции жизненного мира, мы ставим вопрос более радикально – о собственно *символическом насилии*, которое связано с надстройкой символа над актом агрессии, собственно символического над агрессивностью, запрета над инстинктом. Также можно толковать символическое насилие как некое *перво/насилие*, как исходный «захват» кодом реальности. Собственно это то, что Фуко и называет дискурсом. На этом уровне осмысления возникает связка «дискурс – насилие», как ограничение множественности возможностей на уровне определения самих возможностей. Возможность в нашем случае может пониматься, как возможность говорить, думать и действовать.

Другое значение насилия, хотя и тесно связанное с первым, можно обозначить как связка «насилие – коммуникация» или «насилие – сообщение». Уже в рамках предыдущей связки, внутри «дискурса – насилия», насилие также кодируется, как и любое другое действие, явление. Возникает вопрос: является ли насилие сообщением, или, иначе, несет ли оно смысл? Важен также следующий вопрос: является ли насилие неким универсальным сообщением, транссистемным кодом, который распознается вне зависимости от институционализации или других структурных определенностей? Насилие предстает как чистая коммуникация, обмен знаками. Такое насилие с проблематичной символизацией свидетельствует скорее не об установлении связи, а об изменении существующей связи, обновлении системы коммуникации или даже ее замене на другую. Насилие действительно предстает как универсальный код, безошибочно считываемый, что самое главное, а уже потом интерпретируемый. В силу чего насилие 1) закрепляет значения, фундирует символизацию; и 2) разрывает или приостанавливает

существующие механизмы и системы символизации. В такой функциональности насилие раскрывается именно как *символическое насилие*, более глобальное по отношению к обозначенным связкам «насилие – дискурс» и «насилие – коммуникация».

В этом смысле техника встает в один ряд наряду с другими феноменами «жизненного мира» человека и неотделима от культуры. И точно также, как энергия агрессивности, кодируется в насилие, через процедуры символизации возникает в культуре, являясь ее неотъемлемой частью (в этом смысле насилие является *культурным насилием* и *насилием культуры*), насилие воплощается в технике (*τέχνη*), собственно технике войны, оружию, но также в сфере «технических медиа». При этом медиа-технологии деструктивны, сущностно насильственны в своем воспроизведении, построении образа реальности. Эти же трансформации открывают возможность *манипуляции человеком*, а также шокирующе действуют на человека, поскольку являются демистификацией человека, раскрытием его тайны, показом его «обнаженным», освобожденным от «одежд» не только воображаемого, собственно естественного зрения, но и в определенной мере символического, внешнего как оно есть. Именно таким человек предстает через объектив уже не игрового кино, а на мониторах камер наблюдения, ставших неотъемлемым атрибутом повседневности, рентгеновском аппарате, отсылающем к фукианскому знанию-власти, или сканирующей аппаратуре таможенных служб. В терминах Дж. Агамбена, это столкновение с *homo sacer*, локализованном в пространстве концлагеря.

Но также в практически диалектическом единстве противоположностей «Реальное» техники, травматический опыт столкновения с «голой жизнью» в пространстве медиа сопрягается с символизацией в ее гипертрофированной форме симулятивной реальности. Понимание последней было бы неполным без осознания этой связи, равно как и природы насилия. С определенной точки зрения возможен критический вывод о том, что формирование единого макро-дискурса «глобальной террористической угрозы» связано не столько с реальными условиями терроризма в мире, сколько с определенными властными взаимоотношениями, реализующимися, главным образом посредством медиа-технологий. Именно в размытости самого определения терроризма и логике номинирования, наиболее четко просматривается кризис традиционной бинарной логики означивания, пришедшей к своей противоположности как унификации, стиранию различий. Иными словами за противостоянием системы и антисистемы скрывается «вечное возвращение» кода к жизни. Возвратно-поступательное движение усложнения и упрощения, приближения к пределу «голой жизни» и отдаление от него, в котором движение от реального насилия сменяется насилием реальности.

В заключении обобщаются результаты, формулируются выводы и намечаются перспективы дальнейшего развития темы исследования. Здесь же

дается итоговое понимание насилия и его культурная типология. Отмечается, что насилие всегда есть некий переход к объективации, разрушению и несвободе, как в отношении себя, так и другого. Это извращение состояния бытия, связанного с проявлением силы, которую мы признаем в качестве родового понятия в отношении насилия. Насилие есть исходно действие, а, соответственно, часть культуры. Оно предстает одной из систем практического отношения к миру. Экспликация практик насилия, позволяет предложить классификацию насилия, которая соотносит архаику с ритуально-мифологическим насилием; морально-правовое насилие с мифопрактическим мировосприятием Античности; религиозно-нравственное насилие с эпохой средневековья; эпоху модерна с политико-идеологическим насилием; а современность с психологическим и постполитическим как биополитическим и символическим насилием.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Авторские монографии:

1. Феномен насилия в культурно-антропологических практиках и философской антропологии: монография / С.Н. Борисов. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2013. – 252 с. (14,65 п.л.).
2. Философско-культурологический анализ феномена терроризма в мире традиционализма и современности: монография / С.Н. Борисов. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – 144 с. (8,37 п.л.).

Коллективные монографии:

3. Антропология насилия: свобода и принуждение в пространстве современности: колл. монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород: ООО «Иридис», 2013. – 326 с. – С. 264-316. (11,8/3,5 п.л.) (в соавт.).
4. Этнос, нации и этничность в российском цивилизационном пространстве: Монография/ под ред. В.П. Римского. – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2012. – 217 с. – С. 115-133. колл. монография. (13,56/0,5 п.л.) (в соавт.).
5. Экстремизм как философская проблема: колл. монография/ науч. ред. д-р филос.н., проф. В.Ш. Сабилов; Новосиб. гос. архитектур.-строит. ун-т (Сибстрин). – Новосибирск: НГАСУ (Сибстрин), 2011. – 404 с. – С. 10-21. колл. монография. (25,5/0,7 п.л.) (в соавт.).
6. Наука и философия: классические, неклассические и постнеклассические парадигмы: колл. монография / под ред. проф. В.П. Римского. – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2008. – 471 с. колл. монография. (23,42/0,7 п.л.) (в соавт.).
7. Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы. Монография / под ред. В.П. Римского. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – 180 с. колл. монография. (13,02/2 п.л.) (в соавт.).

Статьи в журналах, рекомендованных ВАК РФ:

8. Философское понимание насилия в контексте российского самосознания: доминирующие смыслы и неявные коннотации // Научные ведомости БелГУ. Серия

- «Философия. Социология. Право». – №16 (159). – Вып. 25. – Белгород, 2013. – С. 5-15. (1,1 п.л.).
9. Инновации и «мягкая власть» в условиях региона: контекст взаимодействия государственной власти и высшего образования // *Alma mater. Вестник высшей школы*. – №5. – М., 2013. – С. 11-15. (0,6/0,3 п.л.) (в соавт.).
 10. Тертуллиан, медиа и трансгуманизм: онтология свободы и антропология насилия в постсекулярном мире // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – №2 (145). – Вып. 23. – Белгород, 2013. – С. 5-18. (1,24/0,6 п.л.) (в соавт.).
 11. Феномен насилия: контекст целостности и частичности человека // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – № 2 (121). – Вып. 19. – Белгород, 2012. – С. 199-213. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 12. Символическое насилие в практиках историзации и меморизации революции (на примере кинодискурса 30-х гг. XX века) // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – №8 (127). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 199-213. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 13. Экстремизм: локализации смыслов // *Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова*. – № 4. – Белгород, 2012. – С. 228-232. (0,7/0,35 п.л.) (в соавт.).
 14. Культурно-исторические формы религиозного экстремизма: от традиционализма к модерну // *Ученые записки Орловского государственного университета*. – №5. – Орел, 2012. – С. 114-123. (0,7/0,35 п.л.) (в соавт.).
 15. Событие и дискурс: к антропологии русских революций начала XX века // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – № 8 (103). – Вып. 16. – Белгород, 2011. – С. 192-199. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 16. Антропология революции: методология анализа события и кино-репрезентации // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – № 20(115). – Вып.18. – Белгород, 2011. – С. 248-253. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 17. О социокультурных практиках противодействия терроризму // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – №14(85). – Вып. 13. – Белгород, 2010. – С. 196-202. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 18. Методологические проекции понимания терроризма в треугольнике концепций Ж. Деррида, Ж. Лакана, М. Фуко // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. – № 6. – Ростов-на-Дону, 2010. – С. 44-50. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 19. Терроризм: идентичность и дискурс // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Серия «Наука и образование»*. – Том 2. 2-2 (100). – СПб., 2010. – С. 244-248. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 20. Дискурсивное конструирование глобальной угрозы терроризма в СМИ // *Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки»*. – Вып. 7. – Архангельск, 2010. – С. 142-146. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 21. Метафизика террора и дискурс: методологические аспекты // *Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки»*. – Вып. 3 (83). – Тамбов, 2010. – С. 211-214. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
 22. Терроризм и духовная безопасность в медийном контексте: философско-политический анализ // *Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки»*. – Вып. 11 (79). – Тамбов, 2009. – С. 176-183. (0,8/0,4 п.л.) (в соавт.).
 23. Самосознание. Террор. Революция // *Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 134-140. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).

24. Социокультурная природа терроризма и проблемы региональной безопасности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №14 (54). – Вып. 6. – Белгород, 2008. – С. 57-65. (0,7/0,23 п.л.) (в соавт.).
25. К проблеме дискурсивного исследования истории (на примере революционного терроризма) // Гуманитарные и социально-экономические науки. – №4 (41). – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 34-37. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
26. Война как архетипическая реальность. О монографии С.В. Резника «Концепты и идеологемы войны и мира в исламе» // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №4 (44). – Вып. 4. – Белгород, 2008. – С. 252-256. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
27. Философско-культурологический анализ современного терроризма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия, социология, право». – №9 (40). – Вып. 2. – Белгород, 2007. – С. 89-95. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
28. «Человек террористический» в изменяющемся мире модерна и тоталитаризма: к методологии проблемы // Личность. Культура. Общество. Т. VIII. Спец. выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 154-162. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
29. Идеи джихада, войны и мира в культурно-исторической эволюции ислама // Гуманитарные и социально-экономические науки. – №3. – Ростов-на-Дону, 2005. – С. 128-133. (0,6/0,2 п.л.) (в соавт.).

Публикации в научных журналах и сборниках

30. Насилие – миф – религия: о механизмах локализации насилия в традиционной культуре // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. Выпуск 1. – Белгород, 2012. – С. 139-144. (0,5 п.л.).
31. О религиозной природе современного терроризма // Актуальные исследования в сфере культуры и искусств: Сборник докладов V Всероссийской научно-практической конференции. – Белгород: ООО «Иридис», 2012. – Том 2 – С. 202-206. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
32. «Революция» после революции: репрезентация события в культуре 30-х гг. // Актуальные исследования в сфере культуры и искусств: Сборник докладов V Всероссийской научно-практической конференции. Белгород: ООО «Иридис», 2012. – Том 2 – С. 209-213. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
33. Философское понимание религиозного экстремизма // Социология религии в обществе Позднего Модерна : материалы Второй Российской научной конференции с международным участием. НИУ «БелГУ», 18 апреля 2012 г. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 15-25. (0,6/0,2 п.л.) (в соавт.).
34. Сакральное измерение революции: методология визуального анализа // Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы Второй Российской научной конференции с международным участием. НИУ «БелГУ», 18 апреля 2012 г. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 25-29. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
35. О некоторых парадигмах исследования терроризма: философско-культурологические импликации // Культура эпохи глобализма. Сборник статей. СПб: Эйдос, 2012. – 407 с. – С. 217-227. (0,4 п.л.).
36. Насилие и техника. От органопроекции к неустранимому «Другому» // Школа молодых ученых в области культурологии и музееведения Еврорегиона «Слобожанщина»: сборник докладов (Белгород, 17-18 мая 2012 г. – Белгород: Изд-во БГИИК, 2012. – С. 52-58. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).

37. О насилии и полиции в концепции В. Беньямина // *Пространство культуры: проблемы философии и методологии*. Сборник докладов заочной Всероссийской научно-практической конференции (Белгород, 22 мая 2012 г.). – Белгород: Изд-во БГГИК, 2012. – С. 85-93. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
38. «Рождение нации» как событие и текст: проблема репрезентации «учреждающего насилия» // *Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Национальный вопрос в России: прошлое, настоящее, будущее»* / г. Белгород, 20-21 апреля 2011 г.: Материалы докладов и выступлений. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. – С. 70-74. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
39. Насилие как фактор формирования толерантности: событийный ракурс революции // *Всероссийская молодежная конференция «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности»* / г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.: Материалы докладов и выступлений. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. – 424с. – С. 60-63. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
40. Символизация насилия в культуре: к постановке методологии визуального анализа // *Всероссийская молодежная конференция «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности»* / г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.: Материалы докладов и выступлений. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. – С. 339-341. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
41. Проблема толерантности в контексте представлений о целостности человека в христианско-религиозной антропологии // *Всероссийская молодежная конференция «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности»* / г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.: Материалы докладов и выступлений. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. – С. 406-408. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
42. Терроризм и исторический дискурс // *Философия и наука поверх барьеров: культурно-цивилизационные и антропологические кризисы идентичности в современном мире: материалы IV Всерос. науч. конф. молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов/ под ред. доц. С.Н. Борисова*. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2010. – С. 29-30. (0,3/0,15 п.л.) (в соавт.).
43. Географическая локализация терроризма в политическом дискурсе // *Наукові записки Луганського національного університету*. – Вип. 9. – Серія «Філологічні науки»: 36. наук. праць (Пред'явлення світу в гуманітарних дискурсах ХХІ століття) / Луган. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2010. – С. 127-135. (0,4/0,2 п.л.) (в соавт.).
44. Социокультурное противодействие инициации терроризма и экстремизма в молодежной среде // *Основные направления работы с молодежью в современных условиях (на примере Центрального региона): III Всероссийская научно-практическая конференция: Сборник материалов*. – Орел: Издательство ОГУ, 2010. – С. 81-83. (0,3 п.л.).
45. Методология исследования феномена насилия: структурный психоанализ Ж. Лакана // *Философия и наука поверх барьеров: Философия науки: история и современность*. Материалы V Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов (г. Белгород, 9-10 апреля 2010 г.). – Белгород: Изд-во БелГУ, 2010. – С. 16-18. (0,3 п.л.).
46. О некоторых парадигмах исследования терроризма: философско-культурологические импликации // *Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений*. – СПб.: Эйдос, 2010. – С.134. (0,1 п.л.).

47. Террор: ретерриторизация понятийных пространств // Развитие внутрироссийской мобильности научных и научно-педагогических кадров на базе ведущих научно-образовательных центров в области социально-гуманитарных наук: материалы Всероссийской конференции с элементами научной школы для молодежи. Белгород, (9-12 ноября 2010г.). – Белгород: БелГУ, ООО «ГиК» 2010 г. – С. 92-96. (0,4 п.л.).
48. «Двойная репрезентация» насилия: о статье Н.Н. Страхова «Преступление и наказание. Роман в шести частях с эпилогом. Ф. М. Достоевского»// Шестые Страховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке: материалы междунар. науч. конф., Белгород: Изд-во БелГУ, 2010. – 412 с. – С. 107-111. (0,4 п.л.).
49. О некоторых аспектах изучения терроризма средствами дискурсивной теории // Социальная онтология в структурах теоретического знания: Материалы II Всероссийской научно-практической конференции 28-29 мая 2010 г. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. – 210 с. – С. 142-146. (0,4 п.л.).
50. Социокультурные условия инициации и активации терроризма и экстремизма в региональной среде // Настоящее и будущее регионов Центральной России: материалы Всерос. науч. конф. г. Курск, 21-22 мая 2009 г. – Курск: Курск. гос. ун-т, 2009. – С. 81-86. (0,5/ 0,25 п.л.) (в соавт.).
51. Терроризм и исторический дискурс, или о возможности террористического дискурса // Наукові записки Луганського національного університету. Вип.8. Т.1. Серія «Філологічні науки»: Зб. наук. праць (Пред'явлення світу в гуманітарних дискурсах ХХІ століття)/ Луган. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2009. – С. 38-44. (0,6/ 0,3 п.л.) (в соавт.).
52. К проблеме осмысления антисистемных террористических потенций культуры // Философия и наука поверх барьеров: человек и культурно-исторические типы глобализации: материалы II Всерос. науч. конф. Молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 55-56. (0,4/0,2 п.л.) (в соавт.).
53. Ускользающая легитимность. О коммуникативной природе современного терроризма // Философия и наука поверх барьеров: человек и культурно-исторические типы глобализации: материалы II Всерос. науч. конф. Молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 105-108. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
54. Исламский терроризм и проблемы региональной безопасности // Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 2007. – Bratislava, 2008. – С. 34-39. (0,4/0,2 п.л.) (в соавт.).
55. «Новый человек» Н.Н. Страхов об антропологии нигилизма и революции // Страхов и русская культура XIX – XX вв.: к 180 летию со дня рождения: Материалы международной научной конференции. – Белгород: ИПЦ «Политерра», 2008. – С. 18-21. (0,4/0,2 п.л.) (в соавт.).
56. К методологии проблемы культурной антропологии терроризма // Социокультурная среда молодежного экстремизма и ксенофобии. Сборник материалов Международной научно-практической конференции/ Под ред. проф. В.П. Бабинцева – Белгород: Константа, 2008. – С. 202-205. (0,5/ 0,16 п.л.) (в соавт.).
57. Социокультурные факторы противодействия региональным проявлениям терроризма и экстремизма // Социокультурная среда молодежного экстремизма и ксенофобии. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. – Белгород: Константа, 2008. – С. 249-253. (0,5/ 0,12 п.л.) (в соавт.).

58. О методологии дискурсивного анализа революционного терроризма // *Философия и наука поверх барьеров: философское и социально-гуманитарное знание в начале нового столетия: материалы II Всерос. науч. конф. молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 35-37 (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
59. Экология терроризма и проблемы региональной безопасности // *Социальная экология в изменяющейся России: проблемы и перспективы: материалы межрегиональной (с межд. уч.) науч.-практ. конф. (Белгород, 5-7 окт. 2007г.): в 2 ч.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – Ч.1. – С. 83-87. (0,4/0,13 п.л.) (в соавт.).
60. Дискурсивное измерение революции // *Дискурсология: методология, теория и практика. Доклады Второй Международной Научно-практической конференции, посвященной памяти Жана Бодрийара. 21 ноября – 14 декабря 2007 г. Том 1.* – Екатеринбург: Изд. дом «Дискурс-Пи», 2007. – С. 128-129. (0,2-0,1 п.л.) (в соавт.).
61. Методологические проблемы культурной антропологии терроризма // *Противодействие этническому и религиозному экстремизму: Сборник материалов научно-практической конференции, Омск, 15 декабря 2006 г. / Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского. Юридический факультет; Фонд развития юридического образования и правовой культуры.* – Омск: Омский государственный университет, 2007. – С. 16-20. (0,5/0,25 п.л.) (в соавт.).
62. Антропологическая и религиозная природа современного терроризма // *Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигмы. Материалы Всероссийской научной конференции (г. Белгород, 4-7 октября 2006г.): в 2 ч.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – Ч.II. – С. 201-206. (0,3/0,15 п.л.) (в соавт.).
63. Ускользающая легитимность. Определяя терроризм // *«Человек, культура, техника в новом тысячелетии» Материалы VII Международной научно-практической конференции (г. Харьков, 24-25 апреля 2007 г.).* – Харьков: Изд-во «ХАИ», 2007. – С. 41-42. (0,2 п.л.).
64. Социокультурная природа терроризма и проблемы региональной безопасности // *Проблемы обеспечения национальной безопасности в контексте миграционных процессов и борьбы с терроризмом: сборник научных трудов. По материалам Международной научно-практической конференции, состоявшейся 12-13 октября 2006 г.* – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2006. – С. 129-131. (0,3 п.л.).
65. Теоретические основания экспертной оценки террористических проявлений на региональном уровне // *Проблемы обеспечения национальной безопасности в контексте миграционных процессов и борьбы с терроризмом: сборник научных трудов. По материалам Международной научно-практической конференции, состоявшейся 12-13 октября 2006г.* – Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2006. – С. 225-227. (0,3/0,15 п.л.) (в соавт.).
66. «Человек террористический». Девальвация пространства в глобальном террористическом проекте // *Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры: материалы Всерос. науч. конф.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2006. – С. 73-77. (0,3/0,15 п.л.) (в соавт.).
67. Проблемы региональной безопасности и профилактика террористических угроз // *Социально-технологическая культура как феномен XXI века: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Белгород, 29-31 мая 2006 г.): в 2 ч.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2006. – Ч. II. – С. 236-239. (0,3/0,15 п.л.) (в соавт.).

68. Терроризм как социокультурный феномен: архетипы и мифологемы // *Философия поверх барьеров: планетарное мышление и глобализация XXI века: Материалы научной конференции молодых ученых, аспирантов и студентов. Ч.2.* – Белгород: Изд-во БелГУ. 2006. – С. 73-76. (0,3 п.л.).
69. К проблеме определения этнокультурной природы терроризма // *Первый Российский культурологический конгресс. Программа. Тезисы докладов* – СПб: Эйдос, 2006. – С. 308. (0,1 п.л.).
70. К вопросу о традиционной природе современного терроризма // *Дневник Алтайской школы политических исследований. №22. Современная Россия и мир: альтернативы развития (этноконфессиональные конфликты и вызовы XXI века): материалы международной научно-практической конференции.* – Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 2006. – С. 17-21. (0,3 п.л.).
71. «Человек террористический» – монолог в конце времени и пространства // *Науки о культуре – шаг в XXI век: Сборник материалов ежегодной конференции-семинара молодых ученых.* – Том 5 (часть 2) / Федеральное агентство по культуре и кинематографии; Рос. ин-т культурологи; Научный совет РАН по изучению и охране культурного и природного наследия; И.М. Быховская (отв. ред.). – М.: РИК, 2005. – С. 22-25. (0,5 п.л.).
72. Терроризм как культурная антисистема // *Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: материалы Всерос. науч. конф. (Белгород, 6-7 октября 2004 г.).* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. – С. 27-32. (0,2 п.л.).
73. Терроризм: насилие вне легитимности // *Наука и вера: Выпуск 7. материалы международной научной конференции «Наука, идеология, религия» (30 марта – 2 апреля 2005 г.).* – СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2005. – С. 27-34. (0,2 п.л.).
74. Терроризм как антисистемный феномен // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005г.).* В 5 т. Т.4. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 27-34. (0,1 п.л.).
75. Религиозно-традиционалистский проект терроризма // *Проблемы духовно-культурного и исторического развития России и российского общества. Сборник материалов межвузовской научной конференции.* – Белгород: ИПЦ «Полиатра», 2005. – С. 17-22. (0,5 п.л.).
76. Терроризм. Проблемы социокультурной и экологической безопасности // *Социально-экологическая культура как основа экологической безопасности регионов: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Белгород, 13-14 окт. 2005г.).* В 2 ч. Ч.1. – Белгород: изд-во БелГУ, 2005. – С. 288-291. (0,2 п.л.).
77. Террор – актуализация хаоса // *Кондаковские чтения I. Проблемы культурной преемственности.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. – С. 41-49. (0,1 п.л.) (в соавт.).
78. Феноменология и системно-культурологические определения терроризма // *Россия. Духовная ситуация времени. Научно-теоретический гуманитарный журнал.* – №4 (26). – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2005. – С. 5-14. (0,5/0,2 п.л.) (в соавт.).
79. Геохронополитика ислама: от племени курайш к халифату // *Духовная жизнь и культура российской провинции. Материалы IV межвузовской конференции студентов, молодых ученых, аспирантов и докторантов.* – Белгород: Крестьянское дело, 2004. – С. 42-48. (0,3 п.л.).

80. Террор – проблема религиозно-философского определения // Иоасафовские чтения. Материалы I Международных молодежных Иоасафовских чтений. – Ст. Оскол: ООО «Антиква», 2004. – С. 31-39. (0,6 п.л.).
81. Джихад как манифестация архетипа Анимы // Опыт духовного просвещения в современной системе образования. Научно-богословский сборник. – Белгород: Крестьянское дело. 2004. – С. 29-35. (0,3 п.л.).
82. Игра в террор на грани гибели цивилизаций // Современная социокультурная динамика и духовная жизнь. Сб. ст. Вып. 2. – Белгород: Изд-во «Крестьянское дело», 2003. – С. 21-26. (0,3 /0,15 п.л.) (в соавт.).
83. Ваххабизм – идеология фундаментализма и военной экспансии // Сборник студенческих научных работ. Вып. V. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2002. – С. 62-64. (0,2/0,1 п.л.) (в соавт.).

10 ~